

Ahmad Bahrul Hikam

KONSTRUKSI TAKLÎF PENYANDANG DISABILITAS DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

madza MEDIA



SEKOLAH TINGGI ILMU SYARIAH NAHDLATUL ULAMA

NUSANTARA

TANGERANG – BANTEN – INDONESIA

KONSTRUKSI *TAKLÎF*

Penyandang Disabilitas dalam Perspektif al-Qur'an

Ahmad Bahrul Hikam

madza media

KONSTRUKSI *TAKLÎF*

Penyandang Disabilitas dalam Perspektif al-Qur'an

Edisi Pertama

ISBN 978-623-130-374-5

18,2 x 25,7 cm
315 h.
cetakan ke-1, 2023

Penulis
Ahmad Bahrul Hikam

Editor
Nur Arfiyah Febriani

Penerbit
Madza Media
Anggota IKAPI: No.273/JTI/2021
Kantor 1: Jl. Pahlawan, Simbatan, Kanor, Bojonegoro
Kantor 2: Jl. Bantaran Indah Blok H Dalam 4a Kota Malang
redaksi@madzamedia.co.id
www.madzamedia.co.id

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis haturkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyusun dan menyelesaikan disertasi ini.

Shalawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan umat Islam yang mengikuti ajarannya. Amin.

Penyusunan disertasi ini tidak lepas dari hambatan, rintangan dan kesulitan. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang tidak ternilai dari pelbagai pihak, penulis bisa merampungkan disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa 5000 Doktor hingga penulis bisa melanjutkan jenjang S3.
2. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memimpin kampus tercinta ini dan memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis.
3. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ, Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si., yang banyak memberikan motivasi, dan pengetahuan selama kuliah di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
4. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A, yang selalu sabar, semangat dan antusias mengayomi para mahasiswa, membimbing dan mengarahkan kami dalam penyusunan disertasi mulai dari tahap awal sampai akhir.
5. Dosen pembimbing Disertasi Bapak Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, M.A. (Pembimbing I), dan Ibu Dr. Hj. Nur Arfiah Febriani, M. A, (Pembimbing II) yang telah banyak meluangkan waktu, memberi motivasi, dan bimbingan dalam penyusunan Disertasi ini.

6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, serta segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen, yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan pengetahuan kepada penulis dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Ketua Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang yang memberikan izin lanjut studi pada penulis.
8. Kepada keluarga tercinta: Umi Almh. Hj. Hannah, yang wafat di sela-sela penulisan disertasi dan Abah H. Mas'ud Sholeh, yang tanpa keduanya mungkin penulis tidak akan sampai pada pencapaian ini, semua kakak beserta adik, terutama adinda H. Ahmad Badruddin, Lc, M.S., yang banyak menyemangati penulis untuk melanjutkan studi.
9. Terima kasih juga buat istri terkasih Megawati, Lc, S.Pd., yang selalu memberi dukungan moril. anak-anak tercinta Ahmad Faqihul Millah, Ahmad Hadziq Tamam dan Sayyidah Hanna Nafisah, mohon maaf yang tiada terhingga yang selama penulisan ini sudah banyak memberikan waktu luang kepada penulis.
10. Teman-teman Pascasarjana S3 5000 Doktor Tahun 2018, dan teman-teman Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdhatul Ulama (STISNU) Nusantara Tangerang, yang telah memberi dukungan kepada penulis.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini. Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, Maret 2023

Penulis
Ahmad Bahrul Hikam

DAFTAR ISI



Universitas PTIQ Jakarta

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Menurut laporan PBB, penyandang disabilitas adalah minoritas terbesar. Dengan jumlah sekitar 650 juta orang yang mewakili sekitar 10% dari populasi global di bumi. Menurut Organisasi Kesehatan Dunia (WHO), angka ini meningkat melalui pertumbuhan penduduk, kemajuan medis dan proses penuaan. Di negara-negara dengan harapan hidup lebih dari 70 tahun, rata-rata individu menghabiskan sekitar 8 tahun, atau 11,5% dari rentang hidup mereka, hidup dengan disabilitas. Program Pembangunan PBB (UNDP) menyatakan bahwa 80% dari para penyandang disabilitas tinggal di negara-negara berkembang. Laporan khusus PBB menyatakan pada tahun 2000, "Di semua negara, di semua jenis kondisi hidup, konsekuensi dari kedisabilitasan mengganggu dalam kehidupan penyandang disabilitas untuk tingkat yang sama sekali dapat diterima.[1]

Di Indonesia menurut Riset LPEM FEB Universitas Indonesia tahun 2016 jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebesar 12,15 persen. Yang masuk kategori sedang sebanyak 10,29 persen dan kategori berat sebanyak 1,87 persen. Sementara untuk prevalensi disabilitas provinsi di Indonesia antara 6,41 persen sampai 18,75 persen. Tiga provinsi dengan tingkat prevalensi tertinggi adalah provinsi Sumatera Barat, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Selatan. Dari angka 12,15 persen penyandang disabilitas 45,74 persen tingkat pendidikan penyandang disabilitas tidak pernah atau tidak lulus SD, jauh dibandingkan non-penyandang

[1] Robinson, Mary, Human Rights and Disabled Person dalam Rachel Hurst. *Are Disabled People Included? Disability Awareness in Action*, UK: Freeways Print, 1998, hal. 1.

disabilitas yang sebanyak 87,31 persen berpendidikan SD keatas.[2]

Fakta ini memicu perhatian besar terhadap pemenuhan kebutuhan penyandang disabilitas belakangan ini, terutama sesudah Majlis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa mengadopsi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (Konvensi mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas) pada tanggal 13 Desember 2006.[3] Di Indonesia perhatian terhadap isu ini dilegalkan dalam Undang-undang no 19 tahun 2011 pada tanggal 10 November 2011 tentang Pengesahan Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas[4] yang kemudian diperkuat dengan Undang-Undang no 8 tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.[5]

Ironinya, cara pandang terhadap penyandang disabilitas masih didominasi oleh cara pandang yang merendahkan misalnya cara pandang mistis yang menganggap bahwa disabilitas adalah aib atau bahkan kutukan. Covey misalnya menemukan bahwa masyarakat secara umum memandang penyandang disabilitas dengan cara-cara berikut: sebagai hukuman dari Tuhan karena dosa, akibat sihir, kesalahpahaman orang tua selama kehamilan, akibat roh jahat, pengaruh astrologi sebagai manusia rendah atau seperti binatang, jelek, jahat, bergantung pada kasihan, hiperaktif secara seksual, rusak, kurang dapat diterima secara sosial, dan menyimpang secara sosial. Cara pandang semacam ini yang akhirnya mengakibatkan masyarakat menganggap mereka sebagai beban.[6]

---

[2] Desy Susilawati, "Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas" dalam *https://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12'16/019,47384-indonesia-miliki-12-persen penyandang-disabilitas*. Diakses pada 20 Mei 2018

[3] General Assembly, "GENERAL ASSEMBLY ADOPTS GROUNDBREAKING CONVENTION, OPTIONAL PROTOCOL ON RIGHTS OF PERSONS WITH DISABILITIES" dalam *https://www.un.org/press/en/2006/ga10554.doc.htm*. Diakses pada 14 Desember 2019.

[4] DPR RI, "Pengesahan Convention On The Rights Of Persons With Disabilities (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas)", dalam *http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/256.* Diakses pada 14 Desember 2019.

[5] DPR RI, "Rancangan Undang-undang Penyandang Disabilitas" dalam *http://www.dpr.go.id/jdih/index/id/1667.* Diakses pada 14 Desember 2019.

[6] Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998, hal. 6-8.

Sebagian yang lain beranggapan bahwa menganggap bahwa disabilitas adalah takdir dari Tuhan. Tuhan yang menentukan apakah seseorang memiliki keterbatasan atau tidak. Manusia tidak bisa berbuat apa-apa kecuali pasrah menjalaninya. Terhadap kelompok disabilitas, orang yang memiliki cara pandang ini akan meminta agar mereka bersabar dan berdoa semoga diberi kekuatan di tengah berbagai keterbatasan mereka. Sementara, terhadap masyarakat, mereka meminta agar masyarakat menyantuni mereka karena mereka memang dianggap memiliki keterbatasan. Menyantuni kelompok-kelompok disabilitas adalah kebajikan.[7]

Cara pandang ini yang akhirnya melahirkan stigma negatif pada penyandang disabilitas yang sering dianggap tidak berguna di masyarakat, bahkan penyandang disabilitas sendiri sering beranggapan bahwa dirinya hanya merepotkan orang-orang di sekitarnya. Individu yang mengalami kecacatan, apapun faktor penyebabnya, baik faktor dari dalam bawaan maupun faktor dari luar (lingkungan setelah individu lahir/kecacatan mendadak), mempunyai pandangan negatif terhadap kondisi cacatnya, dan menjadi subjek *stereotype prejudice* serta limitasi baik dari masyarakat yang memandangnya maupun dirinya sendiri karena merasa tidak mampu. Lebih parahnya lagi banyak reaksi yang timbul dari penyandang disabilitas yang mengalami kecacatan secara mendadak (kecelakaan) akan menjadi kehilangan semangat hidup, tidak bisa menerima kenyataan dan cenderung menganggap dunia ini tidak adil bagi penyandang disabilitas. Masyarakat memandang kecacatan sebagai penghalang (*handicap*) untuk seseorang melakukan sesuatu.

Stigma adalah tindakan memberikan label sosial yang bertujuan untuk memisahkan atau mendiskreditkan seseorang atau sekelompok orang dengan cap atau pandangan buruk, dalam praktiknya, stigma mengakibatkan tindakan diskriminasi, yaitu tindakan tidak mengakui atau tidak mengupayakan pemenuhan hak-hak dasar individu atau kelompok sebagaimana selayaknya sebagai manusia yang bermartabat.

---

[7] LBM PBNU *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* 2018 Jakarta: LBM PBNU hal. VI.

Dari stigma negatif inilah diskriminasi lahir dalam berbagai bentuknya, misalnya; Isolasi, hilangnya pendapatan atau mata pencaharian, Penyangkalan atau pembatasan akses pada layanan kesehatan dan Kekerasan fisik dan emosional. Dampak stigma dan diskriminasi tidak hanya terbatas terhadap penyandang disabilitas saja namun juga bisa berdampak pada keluarga penyandang disabilitas.[8]

Stigma dan diskriminasi ini yang menjadi titik tolak eksklusi sosial terhadap penyandang disabilitas. Penyandang disabilitas dianggap sebagai individu atau kelompok yang tidak memiliki kemampuan melakukan sesuatu karena keterbatasan mereka. Eksklusi sosial bermakna proses dinamis tertutupnya pintu bagi individu baik secara keseluruhan atau sebagian dari sistem sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang menentukan terintegrasinya individu dalam masyarakat. Atau dengan kalimat lain, bahwa eksklusi sosial menunjukkan tidak diakuinya hak sipil, politik, dan sosial warga masyarakatnya.[9]

Ekskusi ini berdampak pada terbatasnya layanan yang tersedia bagi para penyandang disabilitas, layanan dan fasilitas publik yang ramah disabilitas masih sangat terbatas. Jalan raya misalnya, tidak sepenuhnya bisa digunakan dengan nyaman oleh penyandang disabilitas. Demikian pula transportasi umum, mulai dari bis, kereta api, kapal laut hingga pesawat udara. Kondisi ini tentu saja sangat menyulitkan para penyandang disabilitas, sehingga mereka nyaris selalu butuh bantuan orang lain untuk bisa menjalankan aktivitasnya di luar rumah. Layanan pendidikan dan kesehatan sebagai kebutuhan dasar setiap manusia juga masih jauh dari harapan. Meski UU no. 8 tahun 2016 sudah mengamanatkan kepada pemerintah bahwa pemenuhan hak-hak kaum disabilitas adalah kewajiban, bukan sekadar santunan. Namun UU ini baru berumur empat tahun. Paradigma atau cara pandang masyarakat dan pengambil kebijakan masih terlalu kuat dengan cara pandang lama

---

[8] Fulthoni, *Memahami diskriminasi: buku saku kebebasan beragama* Jakarta: ILRC 2009, hal. 33.

[9] Walker, A., & Walker, C. (1997). *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the1980s and 1990s*. London: CPAG. Child Poverty Action Group

seperti yang tertuang dalam UU no. 4 tahun 1997. UU inilah yang kemudian direvisi oleh UU no. 8 tahun 2016.[10]

Di sisi lain, ada hubungan multidimensi antara disabilitas dan agama. Secara luas agama memainkan peran penting dalam kehidupan jutaan orang di seluruh dunia. Delapan puluh persen populasi dunia diidentifikasi sebagai penganut salah satu tradisi agama dunia besar atau kecil.[11] Sebagaimana masyarakat lainnya di seluruh dunia, para penyandang disabilitas telah dipengaruhi secara langsung atau tidak langsung oleh agama sepanjang sejarah.[12] Penyembuhan fisik dan mental terhadap penyandang disabilitas telah menjadi bagian integral dari agama sepanjang sejarah kemanusiaan.[13]

Meskipun ada hubungan antara agama dan disabilitas, literatur tentang dampak kepercayaan atau praktik keagamaan pada orang-orang penyandang cacat, bagaimanapun, jarang didistribusikan di berbagai bidang studi di bidang kesehatan dan disabilitas.[14] Bahkan dapat dikatakan bahwa Studi tentang disabilitas dalam Islam terutama di abad pertengahan dapat dikatakan minim.[15]

Perhatian terhadap isu-isu terkait dengan disabilitas dan hak-hak mereka pada akhirnya membangkitkan minat terhadap kajian posisi agama sebagai bagian dari budaya manusia berhadapan dengan disabilitas. Banyak dokumen PBB tentang disabilitas, terutama *the Standard Rules on the Equalisation of Opportunities for Persons with Disabilities* (Peraturan Baku tentang Penyamaan Kesempatan bagi

---

[10] LBM PBNU *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* 2018 …. hal. VIII.

[11] Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability dalam *Disability and Society*. Vol. 13, no. 3, 1998, hal. 429.

[12] Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability ……. hal. 429.

[13] Issa, Ihsan all. Religion and Psychopathology dalam: Issa, Ihsan all. (2000) *Al Junun: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc., 2000, hal. 3.

[14] Selway, Deborah & Adrian F. Ashman Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability.……hal. 429.

[15] Sara Schalenge Disability dalam: Meri, Josef W. (2006) *Medieval Islamic Civilization: An Encylopedia*. Vol. 1, 2006, hal. 208.

Penyandang Cacat), yang merujuk pada dimensi agama.[16]

Perhatian ini memicu diselenggarakannya konferensi-konferensi yang fokus pada pentingnya mempelajari sudut pandang Islam tentang masalah disabilitas. Misalnya, selama periode 29 September- 2 Oktober 1997, dilangsungkan Simposium المشاورة البلدانية حول تشريعات الصحة النفسية في مختلف الشرائع بما في ذلك الشريعة الإسلامية (Konferensi Regional tentang Legislasi Kesehatan Psikologis dalam Berbagai Hukum Agama termasuk Syariat Islam) yang diadakan di Kuwait oleh Islamic Organization for Medical Sciences bekerja sama dengan Organisasi Kesehatan Dunia (WHO). Disabilitas juga mendapatkan perhatian besar sesudah Akademi Fiqih Islam Internasional (*Majma' al-Fiqh Ad Dualî*) mengeluarkan keputusan no (22/9) 2013 sesudah melangsungkan pembahasan sejak 22-25 Maret 2015.

Di Indonesia, Ormas-ormas keagamaan juga mulai menunjukan perhatiannya terhadap isu-isu disabilitas misalnya Nahdhatul Ulama yang menyelenggarakan *halaqah* yang akhirnya melahirkan buku Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas atau Muhammadiyah yang menyelenggarakan *Workshop* Fikih Difabel.

Meski demikian, masih banyak ditemukan hambatan pelaksanaan kewajiban keagamaan oleh penyandang disabilitas. Hambatan kalangan disabilitas dalam melaksanakan hak-hak keagamaan nyaris tidak pernah mendapat perhatian baik dari pemerintah maupun agamawan. Tempat-tempat ibadah misalnya masjid, minim yang *aksesible* terhadap disabilitas.

Hambatan kelompok disabilitas di bidang keagamaan tidak terbatas pada aspek-aspek ibadah, tetapi juga aspek-aspek lain, misalnya; terbatasnya bahan bacaan keagamaan (Al-Qur'an, Hadis, Fiqh, dst) untuk kaum disabilitas untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama. Bahan-bahan bacaan ini terutama untuk penyandang disabilitas netra tentu membuat akses mereka untuk bisa memperoleh pengetahuan

[16] Mohammed Ghaly, *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence*, London: Routledge, 2010, hal. 2.

agama secara mandiri menjadi sangat terbatas untuk mereka lebih yakin bahwa apa yang mereka kerjakan sudah sesuai dengan tuntunan agama; juga terbatasnya da'i dan ustaz dari kalangan disabilitas. Ini menjadi persoalan karena para da'i dan ustaz yang ada sekarang tidak sepenuhnya punya perspektif yang ramah disabilitas. Akibatnya, kalangan disabilitas seringkali merasa tidak nyaman dengan ustaz-ustaz atau da'i yang tidak memiliki sensitivitas terhadap disabilitas.[17]

Pemilihan judul Konstruksi *Taklîf* Penyandang Disabilitas sengaja dipilih oleh penulis dengan latar belakang persoalan yang dinilai *urgent* di masyarakat

1. Problem cara pandang yang negatif oleh masyarakat terhadap penyandang disabilitas yang pada akhirnya berujung pada perlakuan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas.
2. Keterbatasan layanan keagamaan yang ramah disabilitas meskipun UU no. 8 tahun 2016 sudah mengamanatkan pemerintah bahwa pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas adalah kewajiban.
3. Hambatan pelaksanaan kewajiban keagamaan yang awalnya bersumber dari misalnya masjid, minim yang aksesible terhadap disabilitas. Hambatan ini tidak terbatas pada aspek-aspek ibadah, tetapi juga aspek-aspek lain, misalnya; terbatasnya bahan bacaan keagamaan (Al-Qur'an, Hadis, Fiqh, dst) untuk kaum disabilitas untuk menjalankan kewajiban-kewajiban agama.
4. Melalui tema ini diharapkan ditemukan langkah untuk mengonstruksi konsep taklîf bagi penyandang disabilitas sesuai dengan panduan Al-Qur'an.

[17] LBM PBNU *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas* …… hal. X.


المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصلح
PONDOK PESANTREN
LANGITAN

BAB II

KONSEPSI TENTANG KONSTRUKSI *TAKLÎF* (PEMBEBANAN HUKUM AGAMA) DAN DISABILITAS

A. Konsepsi tentang Konstruksi *Taklîf* (Beban Hukum)

1. Konstruksi *Taklîf*

Konstruksi berasal dari kata *construction* yang berarti model atau tata letak suatu bangunan, dalam kaitannya dengan *taklîf* yang merupakan bahasan hukum Islam maka tentu instrumen yang utama digunakan adalah *ushûl fiqh*.

Al Gazâlî (w. 505 H) dalam Al-Mushtashfâ menyatakan bahwa *ushûl fiqh* menjawab empat pertanyaan mendasar. Empat pertanyaan yang dijawab *ushul fiqh* adalah apakah hukum itu. Kedua, dimana hukum itu ditemukan. Ketiga, bagaimana cara untuk menemukan hukum. Keempat, siapa yang berhak untuk menemukan hukum dengan cara yang ditentukan dalam pertanyaan ketiga.[18]

Para ulama *ushûl* mendefinisikan *ushûl al-fiqh* dengan dua cara: definisi yang didasarkan pada susunan dua lafaz (*tarkîb idhâfî*), yaitu pengertian yang diambil dari dua kata yang membentuknya yaitu *ushûl* dan *al-fiqh* sebagai suatu rangkaian kata yang membentuk sebuah istilah khusus. Pemberian pengertian terhadap *ushûl fiqh* secara *idhâfî* ini memerlukan pemahaman terhadap arti kata demi kata yang membentuk istilah *ushûl fiqh* tersebut. Kedua adalah definisi secara ilmiah, yaitu pengertian yang diambildari rangkaian

[18] Al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *al-Mushtashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993, juz 1, hal. 7

kata-kata yang digunakan sebagai nama bagi suatu ilmu tertentu.[19]

Ushûl diartikan sebagai hal yang menjadi pondasi hal lain sementara Fiqih adalah ilmu atau pengetahuan tentang hukum Islam yang dirumuskan oleh para ulama melalui proses penalaran yang logis dan kritis (ijtihâd), jadi Ushûl Fiqih dapat diartikan sebagai seperangkat dalil-dalil dari hukum-hukum syariat sekaligus pengetahuan tentang metode penunjukan dalilnya atas hukum-hukum syariat secara global.

Jumhur ulama sepakat bahwa objek kajian ilmu *ushûl al-fiqh* adalah kaidah-kaidah atau metode-metode istinbath hukum.[20] Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar' iyyah al-kulliyyah*). Kemudian yang termasuk *al-adillah al-syar iyyah al-kulliyyah* di antaranya adalah kaidah-kaidah bahasa yang dijadikan petunjuk oleh ahli fiqih untuk menetapkan hukum syara' dari nash, kaidah-kaidah qiyâs dan kehujjahannya, batasan-batasan umum, perintah (*al-amr*) dan indikatornya, kaidah-kaidah larangan (*al-nahy*), kaidah *muthlaq, muqayyad* dan umum.[21]

Jadi dengan kata lain, objek pembahasan *ushûl al-fiqh* bermuara pada hukum syara' (*al-<u>h</u>ukm al-syar'i*) ditinjau dari hakikat, kriteria dan macam-macamnya, pembuat hukum (*al-<u>h</u>âkîm*) dari segi dalil dan perintahnya, orang yang dibebani hukum (*al-ma<u>h</u>kûm 'alaih*) dan cara berijtihadnya.[22]

Dalam perspektif *ushûl fiqih*, setidaknya terdapat tiga pola (*tariqat*) atau metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi*: *kausasi*) dan *istislahi* (teleologis).[23] Ketiganya, dengan modifikasi di sana sini, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqih dari masa ke masa.

---

[19] Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, hal. 15.
[20] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, 1987, hal. 8-9.
[21] Abd al-Wahhab Khalaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al- Ilm, 1978, hal. 12-13.
[22] Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, …., hal. 9.
[23] Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Ttp: Dâr al-Kitab al-Jadid, 1965, hal. 419

Pola *ijtihad bayani* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. Konsentrasi metode ini lebih berkutat pada sekitar penggalian pengertian makna teks. Usaha ini mengandung kelemahan jika dihadapkan dengan permasalahan yang baru yang hanya bisa diderivasikan dengan makna yang jauh dari teks. Pola implementasi inilah yang berkembang dan dipergunakan oleh para mujtahid hingga abad pertengahan dalam merumuskan berbagai ketetapan hukum.

Sedangkan pola ijtihad ke dua yaitu *ta'lili* (*kausasi*)[24] berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini teraplikasi melalui qiyas. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.

Pola ijtihad yang ke tiga yaitu *istislahi* yang diharapkan prospektif-futuristik dengan lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Pola ini dapat disebut dirintis oleh Al-Gazâlî dan tertata sebagai bidang keilmuan yang mantap dan terstruktur di tangan Al-Syâtibî.

Gagasan tentang *maqâshid syariah*, sebagai sebuah nilai, prinsip, dan paradigma, telah dikenal jauh ketika awal-awal Islam, bahkan ada yang mengidentifikasi bahwa pemikiran *maqâshidi* sudah ada sejak zaman Rasulullah Saw. Namun secara konseptual, pemikiran tentang maqashid syariah baru disusun secara sistematis oleh Al-Syâtibî. Sehingga banyak kalangan yang menganggap Al-Syâtibî sebagai bapak perumus *Maqashid Syari'ah* pertama.

Jika dicermati, kajian *ushûl fiqih* memang terfokus pada analisis

---

[24] Mahsun Fuad, "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2004, hal. 57-79.

teks.[25] Bahkan, definisi *ushûl fiqih* memang memberi petunjuk bahwa hukum hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) lebih sedikit mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Kurangnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*) inilah yang disinyalir oleh sebagian orang menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.[26]

Karenanya dalam penelitian ini juga dipakai teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger. Berger merupakan tokoh paling berpengaruh dalam teori Konstruksi Sosial. Dalam beberapa buku karyanya, terutama yang berjudul *The Social Construction of Reality* (1996), bersama Thomas Luckman, Berger secara rinci menguraikan proses terjadinya konstruksi sosial di masyarakat melalui eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi.

Eksternalisasi adalah suatu pencurahan ke-diri-an manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mental. Objektivasi merupakan interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi. Sedangkan internalisasi merupakan pemahaman atau penafsiran yang langsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan satu makna.

Berger dikenal luas karena pandangannya bahwa realitas sosial adalah suatu bentuk dari interaksi kesadaran antar individu.

---

[25] Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa ushul al-fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus metode deduksi hukum Dâri sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991, hal. 1.

[26] Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought, 2nd Edition*, Herndon, Virginia: IIIT, 1994, hal. 87-92. *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1st Edition, Herndon, Virginia: IIIT, 1993, hal. 43-45.

Kesadaran itu timbul dari pengetahuan individu dalam berinteraksi dan tereksternalisasi menjadi tatanan sosial sebagai realitas obyektif.

Bersama Thomas Lukcman, Berger mengembangkan teori sosiologi bahwa 'masyarakat sebagai realitas obyektif dan realitas subyektif'. Analisisnya tentang masyarakat sebagai realitas subyektif menjelaskan proses dimana konsepsi individu tentang realitas dihasilkan dari interaksinya dengan struktur sosial.

Teori konstruksi sosial Berger pada mulanya timbul untuk merespon adanya sekularisasi dalam bentuk pluralisasi ideologi sehingga pengaruh dominan pemikiran keagamaan semakin kecil bahkan bergeser ke dalam kehidupan privat seseorang. Menurut Berger, peran dan posisi pengetahuan agama sebagai pembentuk diri manusia, tidak akan terkikis oleh pengaruh pola pemikiran rasionalis-teknokratis.

2. Definisi *Taklîf* (Beban Hukum)

Al-Qur'an dan Hadis menjadi pedoman umat Islam dalam segala hal. Sebab itu, di dalamnya terkandung banyak hal, dari mulai hukum, akidah, muamalah, dan akhlak. dibenarkan dalam al-Qur'an. Dalam proses penyebarannya Allah menyeru Rasul untuk mengajarkan dan mengenalkan syariah sebagai arah pijakan kehidupan pada manusia. [27] Amanah yang diemban manusia sebagai khalifah di bumi tidak hanya sebatas manusia memiliki kemampuan dalam mengelola bumi dengan sendiri dan semaunya. Penerimaan *taklîf* oleh manusia berkonsekuensi terhadap tindakan manusia di muka bumi.

Syariah awalnya dikenal sebagai hukum Islam yang memiliki dasar-dasar, peraturan-peraturan, dan pandangan-pandangan yang terhimpun dalam Al-Qur'an dan Sunah Rasulullah saw. Mengingat, syariat dalam pandangan Wahbah az-Zuhaylî, hukum adalah *khithâb*

[27] Semua agama memberi tuntunan kepada manusia dalam bentuk kewajiban untuk melaksanakannya. Hal itu, dalam Islam dinamai *taklîf.* Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam,* Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 79.

Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf yang dapat berupa tuntutan, pilihan, dan ketentuan-ketentuan.[28] *Al-Hukm* dalam bahasa Arab, yang dalam bahasa Indonesia disebut hukum, memiliki pengertian norma, kaidah, tolak ukur, patokan, pedoman yang dipergunakan untuk menilai tingkah laku manusia atau benda. Hubungan antara kata hukum dan hukum dalam pengertian norma tersebut sangat erat sekali, sebab setiap peraturan, apapun macam dan sumbernya mengandung norma atau kaidah sebagai intinya. Maka dalam ilmu hukum Islam disebut *al-hukm*.

Pembagian hukum syariat, pada pokoknya hukum syariat dibagi menjadi dua bagian, yaitu hukum *taklîfî* dan hukum *wadh'î*. hukum *taklîfî* adalah segala sesuatu yang mengandung tuntutan terhadap *mukallaf* untuk berbuat atau menahannya dari melakukan atau memilih antara melakukan dengan tidak melakukan.

Berdasarkan definisi ini, hukum *taklîfî* mengandung tiga tuntutan, yaitu tuntutan untuk menjalankan, meninggalkan dan tuntutan untuk memilih.[29] Adapun yang dimaksud dengan hukum *wadh'î* adalah firman yang menjadikan sesuatu sebagai sebab adanya yang lain (*musabbab*) , atau sebagai syarat adanya yang lain (*masyrût*) atau sebagai *mâni'* (penghalang) adanya yang lain. [30] Hukum *taklîfî* ini menuntut *mukallaf* untuk menjalankan sesuatu yang diperintahkan, meninggalkan sesuatu yang dilarang dan atau memilih sesuatu yang

---

[28] Wahbah Az-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid I, Damaskus: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004, hal. 38.

[29] M. Fahim Tharaba, *Hikmat at-Tasyrî' wa Hikmatus Syar'î:* Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 29.

[30] Hukum *wadh'i* dibagi menjadi tiga bagian: 1) *sabab*, yaitu sesuatu yang terang dan tertentu yang dijadikan sebagai pangkal adanya hukum. Sebab dibutuhkan kejelasan, karena dengan *sebab* terwujudlah *musabab* (hukum). Tidak adanya *sebab* mengakibatkkan tidak adanya hukum. *Sebab* dibagi menjadi dua, *sebab* yang ada di luar usaha atau kesanggupan dan *sebab* yang dapat diusahakan atau dalam kesanggupan *mukallaf*; 2) *syarath* yaitu sesuatu yang karenanya baru ada hukum dan dengan tidak adanya, tidak akan ada hukum. Keberadaan *syarat* adalah bukan hakekat *masyrut* (hukum), dan datangnya *syarat* lebih dahulu Dâripada *masyrut*. *Syarat* juga dibagi menjadi dua bagian, yakni *syarat syar'I* dan *syarat ja'li*; 3) *mani'* yaitu suatu hal yang karena adanya menyebakan tidak adanya hukum atau tidak adanya sebab bagi hukum. Lihat, M. Fahim Tharaba, *Hikmatut Tasyri' wa Hikmatus Syar'I:* Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 29-34.

disunnahkan dan sesuatu yang dimakruhkan.

Perintah dan larangan Allah dapat dilaksanakan tanpa adanya kesulitan dan susah payah, tidak banyak memakan waktu dan tenaga, baik dalam hal ibadah maupun mua'amalah. Pada masa Rasulallah Saw para sahabat tidak banyak bertanya tentang hukum sesuatu yang belum pernah terjadi. *Taklif* dalam batas kemampuan merupakan salah satu bentuk nikmat Allah Swt kepada makhluk-Nya. Allah Swt telah menghilangkan kesulitan dalam melaksanakan, sehingga semua manusia mampu melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Allah Swt tidak akan memikulkan beban di luar batas kemampuan manusia, itu berdasarkan surat Al-Baqarah/2: 286.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupan-nya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.

Ayat di atas menjelaskan nikmat Allah Swt dalam masalah ibadah. Ayat ini merupakan berita gembira mengenai ampunan Allah Swt atas kelalaian-kelalaian yang telah dilakukan oleh hamba-hamba-Nya. Hal ini berlaku bagi kaum mukminin yang telah melaksanakan dan menaati tugas-tugas dari Allah Swt. Bukan hanya berita gembira, tetapi juga menegaskan bahwa seluruh *taklîf* yang ditetapkan-Nya pasti diiringi dengan janji pahala dan ancaman siksa.

Tujuannya untuk memberikan motivasi dan semangat dalam melakukan banyak kebaikan.[31]

Selain itu ayat ini juga menginformasikan tentang keadilan dan kasih sayang Allah ketika membebankan manusia apa yang disanggupinya, manusia sanggup salat lebih dari lima kali sehari atau puasa lebih dari sebulan atau bahkan haji lebih dari satu kali tetapi Allah hanya membebani apa yang mampu dilakukannya tanpa susah payah.[32]

Taklîf secara etimologi adalah mashdar atau bentuk verba infinitive dari *Fi'il Mâdhî Kallafa* yang ditasydid *'ain fi'il*nya dengan makna membebani, kata *taklîf* juga menjadi kata serapan dalam bahasa Indonesia, dalam Kamus Bahasa Indonesia *Taklîf* diartikan sebagai Penyerahan beban (pekerjaan, tugas, dan sebagainya) yang berat (kepada seseorang).[33] Tentu yang dimaksud beban dalam konteks ini adalah beban hukum. Karenanya secara sederhana, *Taklîf* dapat diterjemahkan sebagai beban hukum.

Memaknai *Taklîf* secara sederhana sebagai beban hukum dapat ditemukan dalam kajian-kajian akademik Fiqih atau Ushûl Fiqh tentang hukum, misalnya Amir Syarifudin dalam *Ushul Fiqh* kadang memaknai Taklîf sebagai beban hukum dan kadang menerjemah-kannya sebagai tuntutan hukum.[34] Dalam buku *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam*, Iwan Hermawan menyatakan bahwa mukallaf adalah orang yang menerima taklîf atau beban hukum.[35]Makna Taklîf sebagai beban hukum juga dinyatakan oleh A Halil Thahir dalam *Ijtihad maqâṣidi rekontrusksi hukum Islam berbasis interkoneksitas*

---

[31] Ahmad Musthafâ al-Maragî, *Tafsîr al-Maragî*, juz 3, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, hal. 86.

[32] Abû al-Qâsim az Zamakhsyarî, *Tafsir al-Kasysyâf,* Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407 H, juz 1, hal. 332.

[33] Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008 hal. 1596.

[34] Amir Syarifudin, Ushul Fiqh, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2014, jilid 1 hal. 512 dan 390.

[35] Iwan Hermawan, *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam*, Kuningan: Hidayatul Qur'an, 2019 hal. 62.

maslahah,[36] Panji Adam dalam *Hukum Islam Konsep, Filosofi dan Metodologi*,[37] Muhammad Syukri Albani Nasution dan Rahmat Hidayat Nasution dalam *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah*.[38]

Dalam The Oxford Dictionary of Islam, *Taklîf* diartikan sebagai "*A legal charge or obligation; to entrust or charge someone with a task. A person who meets the legal prerequisites becomes a mukallaf (a person obligated by law to discharge a legal duty)*" Tuntutan atau kewajiban hukum; untuk mempercayakan atau menagih seseorang dengan tugas. Seseorang yang memenuhi persyaratan hukum menjadi mukallaf (seseorang yang diwajibkan oleh hukum untuk melaksanakan kewajiban hukum).[39]

Dari aspek bahasa, *taklîf* ini dimaknai *al-kulfah* yang maksudnya *al-ta'ab* dan *al-masyaqqah* (lelah & kesulitan). Al-Baghdâdi mengatakan *al-taklîf* merujuk kepada perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*). [40] Ibn Fâris memaknai *taklîf* sebagai mengemukakan perintah untuk melakukan sesuatu yang membebankan.[41] Konsep *taklîf* merupakan salah konsep yang penting dalam bidang pemikiran Islam. *Taklîf* juga kadang didefinisikan dengan perintah, yakni pembebanan suatu kewajiban dalam batas kemampuan seseorang

---

[36] A Halil Thahir, Ijtihad maqâṣidi rekontrusksi hukum Islam berbasis interkoneksitas maslahah, Bantul: LKIS, 2015, hal. 83.

[37] Panji Adam, *Hukum Islam Konsep, Filosofi dan Metodologi*, Jakarta: Sinar Grafika, 2021, hal. 116.

[38] Muhammad Syukri Albani Nasution, Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah,* Jakarta: Prenada Media, 2020, hal 27, dalam temuan penulis ada banyak sekali peneliti dalam kajian Fiqh atau Ushul Fiqh yang memaknai Taklîf sebagai beban hukum selain yang tersebut di atas misalnya Fuad Thohari dalam *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudud, Qishash, dan Ta'zir)* , Sleman: DeePublish, 2018, hal. 116, Amrullah Hayatudin dalam *Ushul Fiqh Jalan Tengah Memahami Hukum Islam*, Jakarta: Amazah (Bumi Aksara), 2021, hal. 151, Endy M. Astiwara dalam *Fikih Kedokteran Kontemporer*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, hal. 530.

[39] John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford: Oxford university Press, 2003 hal. 312.

[40] Abu Mansûr 'Abd al-Qâhir bin Thâhir bin Muhammad al-Bagdâdî, *Ushûl ad-Dîn,* Beirut: Dâr al-Kitab, 1980, hal. 207.

[41] Abu al-H̲usayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ bin Muh̲ammad bin Ha̲bîb ar-Râzî, *Mu'jam Maqâyis al-Lugah*, Baghdad: Maktabah al-Muthanna, tt, hal. 136.

yang melaksanakan kewajiban tersebut.[42]

Danial Gimaret mendefinisikan Taklîf sebagai "*an imposition on the part of God of obligations on his creatures, of subjecting them to a law*"[43] sementara Liyakat Talim mengartikan Taklîf dengan "*the term taklif refers to the legal responsibility that an agent is required to undertake, an exercise that often involves difficulties, inconvenience, and is troublesome. A person who meets the legal prerequisites is known as a mukallaf (one who is obligated to discharge a legal duty)*.[44] Di lain sisi Abdurrahim mendefinisikan Taklif sebagai "*law wich thus define the characteristic of a man's act's namely whether they are obligatory, forbidden, condemned or permissible*.[45]

Jika diperhatikan maka dapat dilihat bahwa Gimaret lebih menitikberatkan definisinya tentang *Taklîf* pada point pembebanan hukum yang berasal dari tuhan, sementara Talim lebih menittikberatkan pada point kesulitan yang dialami oleh *mukallaf*nya dan Abdurrahim menitikberatkan definisinya pada efek hukumnya yang berupa wajib, haram, makruh atau mubahnya.

Merujuk pada kitab-kitab *Ushûl Fiqh*, *taklîf* sebagai hukum adalah Perintah Allah yang terdapat di dalamnya sebuah beban untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu, baik berupa tuntutan (perintah dan larangan) ataupun pilihan (*takhyîr*).[46]

Al H̲aramain dalam *al-Burhân* menyatakan bahwa taklîf adalah:

إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ

"Mewajibkan suatu perbuatan yang membebani"

---

[42] Shauqi Daif, *Al-Mujam al-Wasît*, Mesir: Maktabah Shirouq al-Dauliyyah, 2011, hal. 159.

[43] Gimaret, D. "Taklif." Dalam *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill, 2000. 10:138-139.

[44] Liyakat Talim, "Taklif" dalam *https://www.academia.edu/45120559/Taklif* diakses pada 21 April 2022 pukul 22:30 WIB

[45] Abdurrahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools*, Madras: Luzac, 1911, hal. 61.

[46] Muh̲ammad bin 'Alî asy Syawkanî (1250 H), *Irsyâd al Fuhûl ila Tahqîq al Haq min 'Ilm al Ushûl*, Beirut: Dâr al Kitab al 'Arabi, 1419/1999, cet. 1, hal. 6, Mas'ûd bin Umar at Taftazani (793 H), *at Talwîh 'ala at Tawdhîh*, Kairo: Maktabah Shabih, 1957, juz 1, hal. 13.

Definisi Al Haramain (w. 478 H) dalam *al-Burhân* ini nantinya akan diikuti oleh *Ushuliyin* sesudahnya, misalnya Ibnu Qudamah (w. 620 H) dalam *Raudhat an-Naz}ir,* as-Subkî (w. 771 H) dalam *Raf' al-Hâjib* dan az-Zarkasyî (w. 794 H) dalam *Bahr al-Mukhîth.*[47]

Berbeda dengan Al-Haramain, Al Gazâlî (w. 505 H) tidak mengamini pendapat gurunya ini, Al-Gazâlî lebih memilih mengikuti definisi yang ditawarkan oleh al Baqillânî (w. 403 H) bahwa *Taklîf* adalah:

طَلَبُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ

"Tuntutan untuk melakukan perbuatan yang membebani"

Pendapat al-Bâqillânî yang dipilih oleh al-Gazâlî ini lantas diikuti oleh banyak ulama Ushûl Fiqh, diantaranya adalah; 'Alauddin ad-Dimasyqî (w. 885 H) dalam *at-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*, Syamsuddin al-Ashfihânî (w. 749 H) dalam *Bayân al-Mukhtashar*, as-Syâthibî (w. 790 H) dalam *al-Muwâfaqât*, al-Jarâ'î (w. 883 H) dalam *Syarh Mukhtashar* dan banyak ulama lainnya.[48]

Tentu saja ada perbedaan antara makna *Ilzam* yang berarti mewajibkan dengan makna *Thalab* yang berarti tuntutan, bagi yang mendefinisikan *taklîf* sebagai *Ilzam* maka konsekwensinya hanya hukum yang bersifat tegas yaitu wajib dan haram yang masuk dalam kategori Taklîf sementara jika *taklif* didefinisikan sebagai *Thalab* maka juga memasukkan hukum makruh dan sunnah.

---

[47] Al-Haramain, Abd al-Malik bin Abdullâh al Juwaynî, *al-Burhan fî Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997 juz 1, hal. 14, bandingkan dengan Muwaffaq ibnu Qudâmah al-Maqdisî dalam *Raudhat an-Nâz{ir*, Beirut: Muassasah ar-Rayyân, 2002, juz 2, hal. 153 dan Taqiyyudin as-Subkî dalam *Raf' al-Hâjib*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1999, hal 561, juga bandingkan dengan Badruddîn Muhammad az-Zarkasyi dalam *Bahr al-Mukhîth*, Amman: Dâr al-Kutubi, 1994, juz 2, hal. 51.

[48] Abû Hâmid Muhammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993., hal. 60 dan 70. Bandingkan dengan Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Kairo: Dâr Ibn 'Affân,1997, juz 2, hal. 215, Alauddin ad-Dimasyqî dalam *at-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000, juz 2, hal. 990, Syamsuddin al-Ashfihânî dalam *Bayan al-Mukhtashar*, Madinah: Dâr al-Madanî, 1986, juz 1, hal. 414 dan al-Jara'î dalam *Syarh Mukhtashar*, Kuwait: Lathaif, 2012, juz 1, hal. 326.

Ada pula yang memaknai *taklîf sebagai*

الخِطَابُ بِأَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ

Titah perintah atau larangan

Definisi ini dipakai oleh al-'Akbarî (w. 428 H) dalam *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, dan an-Namlah dalam *al-Jâmi' fî Masâil Ushûl Fiqh*.[49] Definisi ini agak mirip dengan definisi sebelumnya yang memasukkan sunnah dan makruh bagian dari taklif karena sunnah adalah bagian dari perintah dan makruh adalah bagian dari larangan, yang membedakan definisi ini dari definisi sebelumnya adalah jika definisi ini menitikberatkan pada redaksi perintah dan larangan sementara definisi sebelumnya menitikberatkan pada unsur tuntutannya.

Dari banyak definisi yang ada dalam kitab-kitab Ushul Fiqh, definisi Taklîf yang menurut penulis mewakili kandungan hukumnya adalah

إِلْزَامُ مُقْتَضَى خِطَابِ الشَّرْعِ

Pembebanan tuntutan titah syariat

Makna inilah yang dipakai al Mardâwî (w. 885 H) dalam *Tahrîr al-Manqûl*, Ibnu Najj>ar (w. 972 H) dalam *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, al-Ba'lî (w. 1189 H) dalam *ad-Dzahl al-Harîr,* Ibnu Badrân (w. 1346 H) dalam *al-Madkhal,*[50] makna ini pula yang diikuti oleh rata-rata *Ushûliyyin Hanabilah*.

Dengan memaknai *taklîf* sebagai pembebanan tuntutan titah syariat maka semua hukum taklifi yang lima yaitu; wajib, sunnah, makruh, haram dan mubah tercakup dalam definisi ini. Definisi ini

---

[49] al-'Akbarî dalam *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Lathaif, 2017 hal 46, bandingkan dengan an-Namlah dalam *al-Jami' fî Masâil Ushûl Fiqh*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000, hal. 52.

[50] al Mardâwî dalam *Tahrîr al-Manqûl*, Qatar: Wizarat al-Awqâf, 2013 hal 125, bandingkan dengan Ibnu Najar dalam *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1997, juz 1 hal 483, juga al-Ba'lî dalam *ad-Dzahl al-Harîr*, Kairo: Dâr ad-Dzakhâir, 2020 hal 249, bandingkan juga dengan Ibnu Badran dalam *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2000, hal. 145.

juga sekaligus mengisyaratkan bahasan tentang subjek hukumnya yaitu *mukallaf* dengan menggunakan diksi tuntutan titah karena yang dituju dari tuntutan titah syariat adalah mukallaf.

Konsep *al-taklîf* dalam Islam bisa dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, *taklîf ma la yutâq* (kewajiban di luar kemampuan) merujuk kepada sesuatu perbuatan, larangan yang membebankan untuk dilakukan oleh seorang mukallaf tanpa ada pilihan. *Kedua*, *taklîf ma yutâq* (kewajiban dalam kemampuan) merujuk kepada sesuatu perbuatan.[51] Para ulama jarang yang membahas kategori *taklîf* yang pertama, karena itu merupakan beban di luar kemampuan manusia sehingga tidak banyak dipermasalahkan. Sebaliknya, para ulama justru banyak yang membahas *taklîf* kategori kedua.

Al-Jurjâwî (w. 1380 H) menegaskan bahwa *Taklîf* bukanlah beban melainkan kewajiban yang harus dilaksanakan, *taklîf* juga tidak membebani tetapi mempermudah. *Taklîf* adalah ketetapan Allah Swt yang tercakup dalam seperangkat perintah dan larangan-Nya yang berfungsi untuk mencegah manusia melakukan tindakan-tindakan yang merusak sistem kehidupan sosial manusia, serta untuk menyampaikan kepada manusia agar mencapai tujuan hidupnya. Allah Swt mengetahui tingkat kemampuan setiap makhluk-Nya, sehingga Dia menetapkan aturan-aturan atau hukum-hukum Islam yang sesuai dengan kemampuan manusia.[52] Allah Swt mewajibkan hamba-Nya melaksanakan berbagai macam ibadah dan kewajiban, serta mengutus para rasul-Nya untuk menerangkan syariat-Nya, menyampaikan risalah-Nya, menjelaskan *ayat-ayat* Allah dan membacakan kalam-Nya pada manusia.

Taklîf adalah *khitâb syara'* yang isinya tuntutan yang mengandung pembebanan atas penerima *khithâb* (*al-mukhâthabah*). Unsur-unsur yang terkandung dalam konsep atau pengertian *taklîf* tersebut ialah

---

[51] 'Adu ad-Din 'Abd ar-Rahman ibn Ahmad al-Îji, *al-Mawaqif fi 'ilm al-Kalam,* Beirut: 'Alam al-Kutub, tt, hal. 329.

[52] Syekh Alî Ahmad Al-Jurjâwî, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatahu*, Beirut: Dâr al Fikr, 2006, hal. 53.

titah syara' (*khithâb asy-syara'*), penerima *titah* (*al-mukhâthab*) dan pembebanan (*al-kulfah*). *Titah syara'* ialah *khithâb* Allah yang isinya tuntutan untuk (harus) dilakukan, untuk ditinggalkan. Untuk dilakukan atau ditinggalkan dengan kapasitas yang sama. Penerima titah itu (*al-Mukhâthab*) ialah pihak yang tidak bisa menghindar untuk menerima dan melaksanakan tuntutan yang terkandung dalam *khithâb* itu. Sedang pembebanan ialah bahwa. Tuntutan *khithâb* itu mempunyai kekuatan memaksa dan karena kekuatan itulah maka tuntutan khithab menjadi beban yang harus ditanggung atau dipikul oleh pihak penerima *khithâb*. Dari ketiga unsur tersebut dapat ditentukan bahwa, persoalan yang berhubungan dengan karakter amaliyahnya, hukum-hukum syara' meliputi persoalan-persoalan *taklîf*, mukallaf dan hukum-hukum *taklîfî*. [53]

Taklîf mengandung isyarat akan kepastian adanya pihak yang memberi atau melimpahkan beban kepada pihak yang menerimanya, yaitu *mukallaf*. Pihak yang memberi beban dimaksud dalam kajian *tasyri' al-Islami*, diistilahkan dengan *al-Hâkim atau al-Syâri'* atau *al-Musyarri'*. Telah terjadi ijma' atau tidak ada perselisihan pendapat di kalangan umat muslimin bahwa hukum-hukum syara' itu berasal dari Allah SWT sesudah pengutusan Rasul (Rasul Allah) dan sampanya (jangkauan) dakwah. [54]

Nawawi al-Bantani (w. 1316 H) berpendapat bahwa *taklîf* Allah itu tidak memberatkan manusia, bahkan sesuai dengan kemampuan manusia. Pendapat ini didasarkan pada surat al-Baqarah: 286. Menurut Nawawi al-Bantani, Allah tidak membebankan kepada manusia kecuali sesuatu yang bisa dan sanggup dipikul manusia. Menurut Nawawi, kemampuan yang dipertimbangkan itu ada pada diri manusia sebagai makhluk ciptaan Allah yang dipersiapkan

---

[53] Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Bidang Hukum Islam: Tentang Taklif dan Mukalaf," dalam *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol XI No 1 2014, hal. 16.

[54] Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 20-21.

untuk menerima *taklif*.[55]

Para ulama *ushûl al-fiqh* (*ushûliyyûn*) menjelaskan bahwa perintah Allah yang berupa beban syariat (*taklîf*) tersebut berdasarkan *istiqra'* (penelitian induktif) atas teks-teks wahyu, dapat diterapkan dan diimplementasikan secara umum jika memenuhi beberapa syarat. *Pertama*, perintah tersebut benar-benar diketahui mukallaf, hingga ia dapat melaksanakannya sebagaimana diperintahkan. *Kedua*, perintah tersebut secara jelas haruslah datang dari Allah Swt melalui legitimasinya terhadap orang-orang yang telah diberi wewenang oleh-Nya untuk menjelaskan perintahnya. Dalam hal ini wewenang tersebut dibebankan kepada Rasulullah saw dan selanjutnya kepada para ulama sebagai ahli waris nabi. *Ketiga,* perintah tersebut mungkin untuk dapat dilakukan mukallaf dan tidak mustahil secara logis untuk dilakukan. Mengingat tujuan perintah itu diturunkan agar dapat dilakukan dan ditaati.[56]

Selaku individu dan masyarakat muslim, tanggungjawab dan kewajiban (*taklîf*) yang dibebankan kepada mereka tetapi dalam kemampuan, keupayaan dan kesanggupan mereka adalah di antaranya, menjaga hak-hak Allah dan Rasul-Nya daripada sebarang unsur pemusnahan, pemindaan dan perubahan, menjaga Islam dan semua prinsip dan sistemnya daripada sebarang unsur dan anasir yang ingin merusakkannya, memberikan petunjuk dan kebenaran kepada individu dan masyarakat, memberikan peringatan, berita gembira dan ancaman kepada masyarakat, dan menunjukkan contoh dan teladan kepada masyarakat yang lain untuk diikuti dan dicontohi. Semua yang dinyatakan masih dalam lingkungan kemampuan, keupayaan dan kesanggupan (*al-taklîf*) manusia

---

[55] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'anin Majîd*, Surabaya: Dâr al-'ilm, hal.85.

[56] Tiga syarat di atas sejalan dengan rumusan Abu Ishaq asy-Syâthibî (w.. 790 H) yang merumuskan bahwa di antara tujuan syari' (Allah) dalam pembebanan aturan-aturan Allah atas manusia adalah agar aturan tersebut dapat dilakukan secara utuh dan logis, beliau menyatakan, tujuan Syari' (Allah) dalam menurunkan aturan syariatnya agar dapat dilakukan sebagaimana mestinya. Ibrahim bin Musa Abu Ishaq asy Syâthibî, *al Muwafaqat*, Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997, cet. 1, juz. 2, hal. 171.

muslim, mukmin dan *muttaqîn* untuk melakukannya mahupun meninggalkannya.

Menurut kitab *Mu'jam al-Mufahras li-Alfâzh Al-Quran* kata *taklîf* terdapat sebanyak delapan kali dalam al-Quran, antara lain dalam Q.S. Al-An'am ayat 152, Q.S. Al-A'raf ayat 42, Q.S. Al-Mu'minun ayat 62, Q.S. Al-Baqarah ayat 233 dan 286, Q.S. At-Thalaq ayat 7, Q.S. An-Nisa` ayat 84 dan Q.S. Shad ayat 86. Lafaz *taklîf* terdiri dari dua bentuk, pertama, bentuk *fi'il mudari* (*yukallifu, nukallifu dan tukallafu*) yang menunjukkan kata kerja berlaku pada masa sekarang dan masa yang akan datang, dan kedua, bentuk *isim fa'il* (*mutakallifîn*) yang menunjukkan pelaku. [57]

Semua kata *taklîf* dalam Al-Quran memiliki pengertian yang sama tetapi dalam masalah dan konteks yang berbeda. Salah satu, *taklîf* dalam masalah ibadah dikaitkan dengan konteks mudahnya meraih surga Allah Swt, sebagaimana dalam surat al-A'raf: 42.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal yang saleh, Kami tidak memikulkan kewajiban kepada diri seseorang melainkan sekedar kesanggupannya, mereka itulah penghuni-penghuni surga; mereka kekal di dalamnya.

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini sebagai penegasan bahwa meraih surga tidak sesulit yang dibayangkan oleh para pendurhaka. Ini perlu segera disampaikan kepada mereka agar tidak timbul kesan bahwa mereka baru dapat masuk surga apabila telah mengerjakan segala macam amal saleh dan aneka kewajiban yang berat.[58] Begitu juga Al-Maragî menjelaskan ayat ini sebagai pemberitahuan bahwa Allah Swt tidak mewajibkan atas orang *mukallaf* kecuali yang ada

---

[57] M. Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras li Alfâzh al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

[58] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 95.

pada kesanggupannya. Ayat ini juga sebagai peringatan bahwa amal saleh yang dapat menyampaikan pada surga adalah mudah, tidak sukar; gampang, tidak sulit dan tidak memberatkan. [59]

M. Quraish Shihab menjelaskan, ada syarat-syarat yang harus terpenuhi pada diri seseorang sehingga ia wajar memikul tugas *taklif* itu, tanpa pemenuhan syarat-syarat itu ia dapat terbebaskan dari kewajiban *taklîf*. *Pertama*, *mukallaf* (yang ditugasi) mengetahui apa yang diperintahkan kepadanya. Tentu saja dalam konteks pengetahuan ini harus dibedakan antara seseorang yang mampu tahu tetapi tidak mengetahui disebabkan tidak mau belajar dengan seseorang yang tidak tahu karena tidak mampu belajar atau tidak terdorong untuk belajar disebabkan satu dan lain hal dengan alasan yang logis. [60] Hal ini berdasarkan surat al-Isra: 15 berikut.

مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.

Kedua, *taklîf* yang dibebankan mampu dilakukan dan bukan sesuatu yang mustahil untuk dilaksanakan. Dengan kata lain, taklif itu tidak memberatkan untuk dilaksanakan. Sementara ulama menambahkan syarat ketiga, yaitu mukallaf mengetahui kebaikan atau keindahan tugas yang dibebakan kepadanya.[61] Bagi Quraish Shihab, dalam melaksanakan *taklîf* salah satu yang digarisbawahi adalah kehendak manusia. Kehendak ini yang menjadi penilaian

[59] Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, …juz 8, hal. 282.

[60] M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam,* Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 84.

[61] M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam,* Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 85.

utama dalam ketaatan dan kedurhakaan.

Dengan demikian, *at-taklîf* dalam agama memang sebagai kewajiban yang dibebankan kepada setiap *mukallaf*. Namun, kewajiban yang dibebankan itu tidak bermakna beban yang menyulitkan dan menyengsarakan manusia sebagai objek yang terkena *khithâb* tersebut. Agama membebakan taklif kepada mukallaf memberikan kemudahan sesuai dengan kemampuan *mukallaf*. *At-Taklîf* dalam agama sebagai konsekuensi segala kehendak dan kepatuhan manusia sebagai hamba di dunia, yang pada saatnya nanti akan dipertanggungjawabkan di akhirat.

3. Objek Taklif (*Mukallaf*)

Salah satu aspek penting dalam pembahasan *fiqh* ialah tentang *taklîf* dan *mukallaf* sebab, sasaran hukum-hukum syara' sebagaimana terkandung dalam konsep *fiqh* sebagai ilmu, ialah perbuatan *mukallaf*. Artinya, hukum-hukum syara' yang ditetapkan itu ialah mengenal perbuatan manusia (*mukallaf*).[62] Hukum dalam kaitannya dengan hukum syariat menurut ahli ushul fikih adalah *khithâb* (titah) Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf, yang mengandung keharusan, atau boleh memilih atau *wadha'* (yang mengandung ketentuan tentang adanya atau tidak adanya suatu hukum).

Terminologi *mukallaf* secara etimologi atau bahasa berasal dari bahasa Arab *kallafa*. Bentuk *fi'il madhî* seperti ini mengandung pengertian bahwa suatu perbuatan itu dilakukan dengan berulang-ulang kali (*taksîr*).[63] Dengan demikian, term *mukallaf* mengandung makna sebagai pihak yang dibebani aturan hukum Allah dan Rasul-Nya dalam jumlah yang banyak.[64]

Adapun pengertian *mukallaf* secara terminologis dapat dilihat dari

---

[62] Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 15.

[63] Mustafâ al-Gulayani, *Jami' al-Durûs al-Arabiyah*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1993, juz 1, hal. 218.

[64] Manshûr bin Yûnus bin Idrîs Al-Bahûtî, Kasysyâf Al-Qinâ' 'an Matn Al-Iqnâ,' Beirūt: Dār al-Fikr, 1982, juz 1, hal. 300.

argumentasi beberapa ulama berikut. Wahbah Zuhaylî mendefinisikan *mukallaf* sebagai seseorang yang berkaitan hukum Allah terhadap perbuatannya.[65] Adapun *mukallaf* menurut Imran Ahsan Khan adalah suatu keadaan yang mendasar dalam berkewajiban yang mempengaruhi seseorang untuk bertindak secara langsung atau melalui delegasi. Syarat utamanya orang tersebut mampu memahami komunikasi untuk menciptakan kewajiban itu.[66] Berdasarkan definisi-definisi sebelumnya dapat dikatakan bahwa *mukallaf* wajib mematuhi segala ketentuan yang terdapat pada kalimat perintah atau larangan yang disebut dalam *nash*. Lebih dari itu, dalam kedua lafal tersebut terkandung pahala dan dosa. Dalam bahasa lain dapat dikatakan, pahala dan dosa merupakan dua hal yang terkait langsung dengan perintah mengerjakan dan/atau larangan mengerjakan aturan hukum dalam syariat itu.[67]

Menurut rumusan al-Zuhaylî, *mukallaf* ialah orang (pihak) yang telah balig (dewasa) dan berakal yang dengan akalnya itu ia berkemampuan mengetahui fungsi dan yang difungsikannya, dan dengan pengetahuannya itu ia mengerjakan *taklîf al-Syarî'ah*. Dalam definisi ini terkandung tiga unsur dalam *mukallaf* yang satu sama lain tidak dapat dipisahkan.[68] Unsur-unsur dimaksud ialah manusia, pencapaian kedewasaan (balig), dan berakal.

Mengenai unsur yang pertama yaitu manusia atau suatu pihak, ialah makhluk ciptaan Allah yang dipersiapkan untuk menjadi pihak pengemban *taklîf*. Sebagai pengemban *taklîf*, manusia yang diciptakan Allah itu tentu telah siap atau dipersiapkan mempunyai kemampuan untuk menerima dan mengemban *taklîf*. Kelengkapan anggota badan, fisik dan psikis manusia, adalah sesuai dengan isi pesan syariat

---

[65] Wahbah az-Zuhaylî, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz I, Beirut: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004, hal. 158.

[66] Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1994, hal. 75.

[67] Abu Ishaq as-Syâtibî, *al-Muwafaqat*, juz II, Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997, hal. 91. Bandingkan dengan Wahbah az-Zuhaylî, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hal. 158.

[68] Wahbah az-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 17.

sehingga, semua pesan syariat tertampung penanggungannya oleh manusia. Inilah yang menandai bahwa, khususnya manusialah yang tepat diposisikan sebagai *mukallaf* itu. Maka syarat pertama ini mengharuskan *mukallaf* mampu dan memahami dalil *taklîf*, baik yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis atau melalui orang lain.[69]

Unsur yang *kedua* yaitu *bâlig* (dewasa), menjadi batasan terhadap manusia secara umum sebagai *mukallaf*. *Bâlig*, adalah kondisi fisik dan psikis manusia yang menandai telah tercapainya kemampuan seseorang untuk mengemban *taklîf* sepenuhnya. Nawawi mengatakan bahwa *taklîf* itu ditentukan oleh balig.[70]

Secara aspek psikologis agama, jiwa keagamaan manusia akan berkembang dengan menyesuaikan tingkat kematangan usia biologis. Periodisasi perkembangan manusia berdasarkan usia terbagi menjadi tujuh masa, yakni 1) masa prenetal; 2) masa bayi; 3) masa anak-anak; 4) masa prepubertas; 5) masa pubertas (remaja); 6) masa dewasa dan 7) masa usia lanjut.

Secara lebih khusus tahap perkembangan keagamaan ini dikemukakan oleh Ronald Goldman yang mengategorikan kesadaran beragama menjadi tiga tingkat, yakni *pre-religious stage* (usia 6-10 tahun), *sub religious stage* (usia 10-14 tahun) dan *personal religious phase* (usia 14-18 tahun).[71] Sebab itu, Zakiah Daradjat menentukan tahap perkembangan ini meliputi tiga masa, masa anak-anak, remaja dan dewasa. [72]

Istilah dewasa berasal dari kata latin yaitu *adults* yang berarti telah tumbuh menjadi kekuatan dan ukuran yang sempurna atau telah menjadi dewasa. Oleh karena itu, orang dewasa adalah individu yang telah menyelesaikan pertumbuhannya dan telah siap menerima kedudukan dalam masyarakat bersamaan dengan orang dewasa

---

[69] Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 233.

[70] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Kasyifah as-Saja*, Surabaya: Dâr al-'Ilm, tt, hal 16.

[71] Sebagaimana dikutip Endang Kartikowati dan Zubaedi, *Psikologi Agama dan Psikologi Islami: Sebuah Komparasi,* Jakarta: Kencana, 2016, hal. 3.

[72] Zakiah Dâradjat, *Ilmu Jiwa Agama,* Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 109.

lainya. Usia dewasa adalah usia ketenangan jiwa, ketetapan hati dan keimanan yang tegas. Masa dewasa menurut konsep Islam adalah fase dimana seseorang telah memiliki tingkat kesadaran dan kecerdasan emosional, moral, spiritual dan agama secara mendalam. [73]

Bâlig dalam Islam sebagai tanda bagi seseorang dalam memasuki fase kedewasaan, sehingga pada dirinya mulai berlaku *taklîf*. Imam al-Syâfi'î menyatakan bahwa *bâlig* (dewasa) itu ditandai oleh usia yang genap lima belas tahun (tahun Qamariyah dengan perhitungan jumlah hari/tanggal), atau telah bermimpi senggama, atau terjadi haid bagi perempuan.[74] Tanda-tanda itu dapat dijadikan standar bagi seseorang berkemampuan secara fisik dan psikis untuk mengemban syari'at secara penuh.

Secara biologis menstruasi merupakan siklus reproduksi yang menandai sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Menstruasi menandakan kematangan seksual seorang perempuan dalam arti ia mempunyai ovum yang siap dibuahi, bisa hamil, dan melahirkan anak. Dalam bahasa agama kita menyebut siklus ini dengan haid. [75]

Siklus menstruasi adalah suatu perubahan fisiologis yang terjadi tiap bulanan pada wanita usia subur. Rata-rata lama siklus haid normal adalah 28 hari. Interval normal yang masih dianggap wajar adalah jika lama siklus berlangsung 21-35 hari. Penghitungan siklus haid ini bermanfaat untuk pengenalan kapan masa subur atau ovulasi.[76]

Unsur yang *ketiga* yaitu, berakal atau mempunyai akal. Dengan akal, orang mempunyai pengetahuan tentang posisi dirinya dalam kehidupan, dan dapat pula memahami segala informasi, termasuk

---

[73] Jalaludin, *Psikologi Agama,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 105.

[74] Muhammad bin Idrîs asy-Syafi'î, *al-Umm*, jilid I, Beirut: *Dâr al-Fikr*, 1990, hal. 87.

[75] Wahbah, az-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1997, juz I, hal. 623-624.

[76] Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, vol. 5, no. 1 Juni 2014, hal. 150.

pesan ajaran agama Islam. Akal dengan fungsi seperti itu bagi manusia sangat memungkinkan untuk mendudukannya sebagai mukallaf. Karena itu, dalam suatu pembahasannya, Nawawi al-Bantani menyatakan bahwa, *taklîf* itu bergantung pada akal.[77] Ada atau tidak adanya taklif itu bergantung pada ada atau tidak adanya akal. Dengan demikian, akal adalah unsur mutlak bagi *mukallaf*.

Ketiga unsur yang menandai *mukallaf* tersebut secara ilustratif digambarkan oleh Nawawi al-Bantani dengan sebuah pertanyaan, mengapa kanak-kanak wajib dikenakan denda akibat perhuatannya melakukan pengrusakan padahal ulama menyatakan (al-Qalam diangkat/ tidak difungsikan dalam pencatatan dan pertanggungjawaban amal). Pertanyaan ulama ini berdasarkan pada hadis yang diriwayatkan secara makna yang berbunyi:

أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ[78]

Telah mengabarkan kepada kami Ya'qûb bin Ibrâhîm, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Abdur Rahman bin Mahdî, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah dari Hammad dari Ibrâhîm dari Al Aswad dari A<isyah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Diangkat pena dari tiga orang, yaitu orang yang tidur hingga ia bangun, dari anak kecil hingga ia dewasa, dan dari orang yang gila hingga ia berakal atau sadar."

Pada hadis tersebut terdapat kalimat *al-qalam* yang bisa diartikan dengan pertanggungjawaban atau akibat hukum. Dalam fungsi ini, *al-qalam* itu mengandung tiga kategori, yaitu: 1). Pertanggung-jawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan pahala. 2). Pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan

---

[77] Muhammad Nawawi al-Bantani, *as-Tsimâr al-Yâni'ah,* Surabaya: Nur Asia, tt, hal. 30.

[78] An Nasai, *Sunan Nasai,* Beirut: ar-Risâlah, 2001, juz 5 hal 265, No Hadis 5596 *Kitab at-T}alaq, Bab Man Lâ Yaqa'u Thalaquhu*

ancaman atau hukuman. 3). Pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan pengrusakan. Bagi kanak-kanak, yang dicabut hanyalah pertanggungjawaban atau akibat hukum yang berkenaan dengan ancaman; sedangkan yang berkenaan dengan pahala dan akibat pengrusakan tidak dicabut. Sebab itu, anak-anak yang melakukana pengrusakan dikenai pertanggung jawaban dengan keharusan membayar denda. Bagi orang gila dan orang tidur, *al-qalam* yang dicabut adalah yang berkenaan dengan pengrusakan. Meskipun demikian, *qishâsh* dan *hudûd* tidak dikenakan kepada orang gila dan orang tidur, dan anak-anak, karena terhadap mereka itu tidak bisa ditetapkan ketentuan hukum. Kesimpulannyaa, manusia yang balig dan berakal yang sesungguhnya berkedudukana sebagai *mukallaf*.[79]

Menurut Nawawi al-Bantani, yang dimaksud *al-qalam* dalam hadis tersebut ialah *qalam al-taklîf* bukan *qalam al-dhamân*. Sebab itu, *al-qalam* dimaksud hanya berkenaan dengan pembebanan (tuntutan), bukan yang berkenaan dengan penggantian (ganti rugi/denda). Karena itu, denda atau ganti rugi tetap diwajibkan kepada kanak-kanak orang tidur, dan orang gila apabila mereka melakukan pengrusakan. Hal itu disebabkan, tuntutan yang berkenaan dengan penggantian adalah *khithâb al-wadh'î* bukan *khithâb al-taklîf*. Munculnya tuntutan penggantian adalah, karena ada perbuatan pengrusakan; perbuatan pengrusakan itu menjadi sebab adanya tuntutan penggantian. Jadi, *mukallaf* itu ialah orang-orang mukmin dan orang-orang kafir.[80] Kepada mereka inilah hukum-hukum *syara'*

---

[79] Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 26-27.

[80] Prinsip kemanusiaan sebagai objek *taklif* yang selanjutnya disebut *mukallaf* itu, kaitannya dengan misi kerasulan Nabi Muhammad kepada seluruh umat manusia yang secara formal seluruh umat manusia yang secara formal sejak kerasulannya sampai hari kiamat, tidak menjamin ketaatan seluruh umat manusia. Artinya dakwah keharusan memeluk Islam bagi segenap umat manusia itu diterima dengan tidak menjamin seluruhnya taat. Karena itu, umat dalam lingkup kurun kerasulan Nabi Muhammad SAW. menurut Muhammad Nawawi ada dua kategori, yaitu: 1). *Ummat al-Da'wah* dan 2). *Ummat al-Ijabah*. *Ummat al-Da'wah* ialah seluruh manusia (setiap orang) yang secara potensial diseru oleh Nabi Muhammad (Islam) untuk beriman. Akibat atau hasil dan seruan itu ialah ada yang berkenaan mengikuti seruan itu dan ada yang tidak berkenan. Kafir dalam

itu dibebankan; dan berkenaan dengan perbuatan-perbuatan merekalah obyek (*mawdhû'*) bahasan ilmu fiqh itu ditentukan.

Mengenai pengetahuan manusia tentang hukum-hukum syari'ah (Islam) sebagai kriteria *mukallaf* berkenaan dengan wilayah dakwah Islam dan kondisi fisik manusia yang memungkinkan memperoleh pengetahuan tersebut. Nawawi memperjelas mengenai hal ini. Dalam penjelasannya, Nawawi menyatakan bahwa pencapaian (informasi) dakwah Islam dan kesehatan inderawi, adalah penting dalam menentukan *mukallaf*. Orang yang tinggal di puncak gunung misalnya, yang tidak tersentuh (informasi) dakwah sama sekali, tidak dianggap orang mukallaf. Demikian pulu orang yang buta dan tuli (buta-tuli) dan semula (sejak lahir), tidak dianggap *mukallaf* meskipun misalnya, mampu berbicara. sebab buta-tuli sama skali menjadi penghalang terhadap perolehan pengetahuan syari'ah (Islam). Karena itu secara konkrit, Nawawi merumuskan konsep *mukallaf*, yaitu *bâligîn* (orang yang sudah dewasa), *'âqilîn* (orang yang berakal), *Salîm al-hawas/ a'ma 'asham* (sehat indera netra dan rungu), dan *balâghatu al-da'wah* (telah kesampaian dakwah).[81]

Kewajiban keagamaan itu dibarengi syarat-syarat yang harus terpenuhi oleh *mukallaf*, seperti yang bersangkutan berakal sehat, dewasa, sadar dan telah mengetahui secara baik/sampai kepadanya ajakan untuk beragama dan mengetahui juga tugas-tugas keagqmaan yang dibebankan kepadanya. [82] Di dalam sebuah hadis riwayat al-Bukhâri dan Abî Dâwud dari Ali RA., dari Nabi SAW. bersabda:

---

kedudukannya sebagai *ummat da'wah*, sebagaimana dikonsepkan di atas adalah subyek *taklif* yang disebut *mukallaf*. Sebagai *mukallaf* orang kafir juga terkena pembebanan (*taklif*) hukum-hukum *furu'*. Alasannya ialah bahwa, orang-orang kafir atau kekafiran itu termasuk *mukhathab* (sasaran *titah*) terhadap hukum-hukum *al-Syari"ah*. Tetapi karena kekafiran itu menjadi penghalang kesahan perbuatan ibadah, maka ibadah (misalnya shalat) tidak boleh dilakukan oleh orang-orang kafir. Sebagaimana dikutip Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani, hal. 27-28.

[81] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nihayah az-Zain fi Irsyad al-Mubtadi`in,* Surabaya: Dâr al'ilm, tt,, hal 9.

[82] Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam,* Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 86.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عن النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ[83]

Telah mengabarkan kepada kami Mûsa bin Ismâ'il, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Wuhaib>, dari Khâlid, dari Abi Dhuha, dari Ali RA, dari Nabi SAW beliau bersabda: Diangkat pena (beban dosa) dari tiga macam, orang tidur sampai bangun. Anak kecil sampai bermimpi (balig) dan orang gila sampai berakal (sembuh).

Mukallaf ialah pihak yang memikul atau terkena *taklîf* yang disebut juga dengan subyek *kulfah*, dalam kajian *ushûl fiqh* disebut *mahkûm 'alaih.* [84] *Mukallaf* dengan prinsip penanggung *taklîf* ialah manusia dan jin yang disebut *al-tsaqalain* (dua penerima beban). Prinsip ini mengisyaratkan bahwa semua (jenis) manusia dan jin, tanpa mengklasifikasi faktor usia dan kejiwaannya, adalah mukallaf. Akibatnya, semua (jenis) manusia dan jin, berdasarkan prinsip *al-tsaqalain* tersebut, adalah *mukallaf*. Tetapi kenyataannya tidak, sebab khususnya bagi manusia, tingkat usia, normalitas akal, dan pengetahuan manusia tentang materi syara' adalah faktor yang membatasi prinsip tersebut.

Berdasarkan definisi ini ada tiga tuntutan terhadap perbuatan orang mukallaf. *Pertama*, *khithâb* yang mengandung keharusan. Hal ini menunjukkan adanya tuntutan yang harus dikerjakan dan tuntutan yang harus ditinggalkan. *Kedua*, *khithâb* yang mengandung tuntutan tidak boleh memilih. Maksudnya ada kemungkinan untuk

---

[83] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, Beirut: Dâr Tuq an-Najat, 1422 H, juz 7, hal. 45 No Hadis 39, *Kitab at-Thalaq, Bab Thalaq fi al-Iglaq* dan Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as| as-Sajistânî, *Sunan Abî Dawûd,* Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014, juz 4, hal 139, no hadis 139-141, *Kitab al-Hudûd, Bab fî al-Majnûn*

[84] *Mahkum 'alaih* adalah seserong yang perbuatannya dikenai titah Allah, yaitu mukallaf atau manusia yang menjadi objek tuntutan hukum syarat'. Dâri pengertian tersebut, maka mukallaf dapat diartikan sebagai orang yang dibebani hukum. Lihat, Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 233.

meninggalkan dan mengerjakan. *Ketiga*, *khithâb* yang mengandung ketentuan ada atau tidaknya suatu hukum. Kadang-kadang hukum ada karena suatu sebab, adakalanya karena suatu syarat dan adakalanya karena suatu halangan (*mâni'*).[85]

Khithâb yang mengandung keharusan untuk ditinggalkan dapat dilihat dalam surat al-Hujurat: 11 berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ ۖ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

Ayat tersebut dapat dipahami adanya tuntutan untuk meninggalkan perbuatan mengolok-olok. Selain adanya hal-hal yang harus ditinggalkan, syariat juga mengharuskan untuk mengerjakan salat, puasa Ramadhan dan sebagainya. Contoh *khithâb* yang mengandung keharusan untuk dikerjakan, misalnya perintah salat, dapat dilihat dalam surat *al-Baqarah*: 110 berikut.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat. Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahala nya pada sisi

[85] M. Fahim Tharaba, *Hikmatut Tasyri':* Filsafat Hukum Islam, Malang: Dream Litera Buana, 2016, hal. 26-28.

Allah. Sesungguhnya Alah Maha Melihat apa-apa yang kamu kerjakan.

Khithâb yang mengandung tuntunan tidak boleh memilih, ini bisa dilihat dalam surat *Muhammad*: 4 berikut.

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ

Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka.

Dalam ayat tersebut terdapat pilihan untuk menawan tawanan perang atau membebaskannya dengan tebusan.

Khithâb yang mengandung ketentuan ada atau tidaknya suatu hukum, contoh adanya hukum karena suatu sebab ada dalam surat *al-Isra'*: 78.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Dirikanlah salat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula salat) subuh. Sesungguhnya salat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Surat al-Isra ayat 78 di atas menjelaskan bahwa dengan adanya tergelincir matahari ke arah Barat, menjadi sebab datangnya kewajiban salat zuhur.

4. *Rukhshah* (Dispensasi Beban Hukum)

Agama Islam tidak memberatkan pemeluknya dalam melaksanakan syariat. Syariat dalam Islam justru memberikan

kemudahan dan keringanan dibandingkan dengan syariat yang dibawa nabi-nabi sebelumnya. Kemudahan yang diberikan agama tentu bukan alasan seseorang menggampangkan perintah agama, tetapi kemudahan itu untuk mempermudah pemeluknya dalam kondisi-kondisi tertentu agar tetap dapat menjalankan perintah agama sebagaimana mestinya. Kemudahan merupakan salah satu prinsip penting dalam Islam. Setiap kesulitan menuntut adanya kemudahan, Allah menegaskannya dalam ayat:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda. Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (Al-Baqarah/2: 185).

Menurut Alî as-Shâbunî, Allah Swt. mensyari'atkan suatu hukum tidak bertujuan untuk menyengsarakan manusia, akan tetapi ingin mewujudkan keselamatan dan kemaslahatan bagi kehidupan mereka di dunia dan akhirat. Karena itu setiap aturan yang dibuat-Nya sesuai dengan kemampuan manusia.[86]

Dalam konteks kemudahan (*rukhshah*), Allah menetapkan bahwa bila oleh satu dan lain hal kewajiban yang Allah tetapkan benar-benar memberatkan seseorang maka ada saja jalan keluar yang Islam tawarkan untuk menggantinya dengan yang lain, bahkan jika perlu

---

[86] Muhammad 'Alî as-Shâbunî, *Rawai' al-Bayân Tafsîr Ayat al-Ahkâm min al-Qur'an*, Damaskus: Maktabah al-Gazali, t.t., juz 1, hal. 199.

membatalkannya.[87]

Keberadaan kemudahan dalam agama yang diberikan Allah Swt untuk tujuan dan maksud mulia. *Pertama*, memastikan agar manusia dapat menjalankan agama tanpa susah payah dalam dimensi ruang dan waktu. *Kedua*, mendorong dan memotivasi manusia agar rajin dan semangat menjalankan agama. Jika diperhatikan dalam al-Qur'an, banyak sekali ayat yang menyebutkan bahwa Allah Swt sama sekali tidak menghendaki kesulitan bagi para hamba-Nya, seperti dalam surat al-Maidah: 6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ
جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ
نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur. (Al-Maidah/5: 6).

Dalam ayat ini terdapat satu prinsip utama yaitu bahwa Syara' tidak pernah datang dengan aturan yang membahayakan atau

[87] Lihat, M Quraish Shihab, *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam,* Jakarta: Lentera Hati, 2018, hal. 86.

menyusahkan manusia.[88]

Agama Islam memiliki aturan atau hukum-hukum yang masuk dalam kategori mudah dan ringan. Salah satu karakter agama yang paling disukai Allah Swt pun adalah yang paling mudah dan memudahkan. Allah Swt telah menghilangkan kesulitan dan menggantinya dengan berbagai kemudahan.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ[89]

Dari Abu Hurairah ra bahwa Rasulallah saw bersabda, "sesungguhnya agama itu ringan, maka orang yang menyusahkan dirinya dalam agama tidak dapat melaksanakannya dengan sempurna. Oleh karena itu, kerjakan sebagaimana mestinya atau mendekati semestinya. Dan bergemberilah (karena memperoleh pahala) serta beribadahlah (memohon pertolongan Allah) pada waktu pagi, petang dan sebagian malam." (HR. Al-Bukhâri)

Kalimat *inna al-dîna yusr* menegaskan bahwa agama Islam itu ringan dan mudah karena Allah Swt telah menghilangkan kesulitan-kesulitan seperti yang dibebankan kepada umat-umat terdahulu. Sebagai contoh, cara taubat umat terdahulu adalah dengan bunuh diri sedangkan taubat umat ini hanya dengan meninggalkan perbuatan tersebut dan menyesalinya serta bertekad untuk tidak mengulangi lagi. [90]

Makna yang terkandung dalam kalimat *walan yusyadda al-ddin ah̲adun illa ghalabah* yakni apabila seseorang terlalu tenggelam dalam amalan-amalan agama (spiritual) dan tidak memperhatikan aspek kemudahan dalam agama maka ia tidak akan mampu melakukannya dengan sempurna. Seharusnya setiap muslim memperhatikan

---

[88] Abû Abdillah ar-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al'Arabî, 1420 H, juz 11, hal. 317

[89] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, … juz 1 halaman 17 No Hadis 39, *Kitab al-Îmân, Bab ad-Dîn Yusr.*

[90] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari: Syarah Shahih Bukhari* Beirut: Dâr al-Mar'rifah, 1379 H, juz 1, hal. 93.

Rukhshah yang diberikan dalam agama. Melaksanakan hukum asal (*'azhîmah*) pada waktu dibolehkan melakukan *Rukhshah* adalah perbuatan yang memberatkan. Sebagai contoh, orang yang tidak melaksanakan tayammum pada saat tidak mampu menggunakan air, maka akan memberatkan dan membahayakan dirinya. [91]

Mengenai kriteria kewilayahan dakwah Islam menurut Nawawi al-Bantani itu, berpengaruh pula pada tahapan pengamalan hukum hukum syara' bagi orang-orang yang baru memeluk agama Islam. Bagi mereka itu ada dispensasi tertentu dengan tidak mengurangi nilai pengamalannya dan kewajiban untuk belajarnya. [92]

Dalam ajaran agama Islam, bahwa kebutuhan terhadap agama disebabkan manusia sebagai makhluk Tuhan dibekali dengan berbagai potensi (*fitrah*) yang dibawa sejak lahir. Salah satu *fitrah* tersebut adalah kecenderungan terhadap agama. Salah satu *fitrah* ini bahwa manusia menerima Allah sebagai Tuhan, dengan kata lain, manusia itu adalah dari asal mempunyai kecenderungan beragama, sebab agama itu sebagian dari fitrah-Nya. [93]

Dalam konteks masalah disabilitas, Allah Swt memberi keringanan bagi mereka yang memiliki kekurangan secara fisik,

---

[91] Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bari: Syarah Shahih Bukhari*, juz 1, hal. 95.

[92] Misalnya dalam kasus shalat. Dalam hukum Islam (*fiqh*) tentang shalat, saat seseorang menelan makanan yang terselip di gigi ketika shalat, maka shalatya batal. Akan tetapi, apabila seseorang menelan sisa makanan yang terselip pada gigi, karena ia tidak tahu sehubungan masih baru memeluk Islam makanya shalatnya tidak batal. Lihat, Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ud*, Surabaya: Dâr al-'ilm, tt., hal. 28.

[93] Kebutuhan manusia terhadap agama karenanya manusia disebut sebagai makhluk yang beragama (homo religious). Manusia selalu membutuhkan pegangan hidup yang disebut agama karena manusia merasa bahwa dalam jiwanya ada suatu perasaan yang mengakui adanya yang maha kuasa tempat mereka berlindung dan memohon pertolongan. Hal semacam ini terjadi pada masyrakat moderen, maupun masyarakat primitif. Dâri segi ilmu jiwa Agama, dapat dikatakan bahwa perubahan jiwa agama pada orang dewasa bukanlah suatu hal yang terjadi secara kebetulan saja, dan tidak pula merupakan pertumbuahan yang wajar, akan tetapi adalah suatu kejadian yang didahului oleh suatu proses dan kondisi yang dapat diteliti dan dipelajari. Perkembangan jiwa agama pada orang dewasa, yang terpenting ialah yang dinamakan konversi Agama. Keyakinan ang berupa mistik, dan perubahan kearah acuh terhadap ajaran agama. Lihat, Baharudin, dkk., *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam,* Malang: UIN Malang Press, 2008, hal. 151.

sehingga tidak bisa melakukan kewajiban yang dikerjakan oleh kaum muslimin lainnya. Terdapat riwayat orang penyandang disabilitas memiliki keinginan untuk bergabung jihad, namun keterbatasan fisiknya tidak memungkinkan bagi mereka untuk ikut jihad. [94] Keterangan itu terdapat dalam surat al-Fath: 17 berikut.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). Dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih. (Al-Fath/48: 17).

Kemudahan itu juga berlaku bagi *mukallaf* saat konteks beribadah. Ketika seseorang tidak mampu melaksanakan dengan sempurna, maka bisa melaksanakannya semampunya. Hal itu terjadi saat 'Imrân bin Hushain ra terkena penyakit wasir, Rasulallah saw mengizinkan melaksanakan salat semampunya.[95]

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ الْمُكْتِبُ عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَتْ بِي بَوَاسِيرُ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الصَّلَاةِ فَقَالَ صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ[96]

"Mengabarkan kepada kami 'Abdân, dari Ibrahim bin Thahmân, ia berkata mengabarkan kepada kami Husain al-Muktib dari Ibnu Buraidah dari 'Imrân bin Hushain ia berkata aku menderita wasir lalu aku bertanya kepada Nabi SAW tentang salat lalu Nabi bersabda: "Salatlah sambil berdiri, jika kamu tidak mampu sambil duduk, dan jika kamu tidak mampu, sambil berbaring

---

[94] Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, Jakarta: LBM PBNU, 2018, hal. 61.

[95] Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*, hal. 61.

[96] Muhammad bin Ismâil al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, … juz 2 halaman 48 No Hadis 1117, *Abwâb Taqshîr as-Shalat, Bab iz|a lam yuthiq.*

miring." (HR. al-Bukhâri)

Ketika seseorag tidak mampu duduk dengan sempurna, baik *iftirasy* (duduk *tahiyat awwal*) maupun *tawarruk* (duduk *tahiyat akhir*), seseorang dapat duduk semampunya, bahkan tidak boleh memaksakan fisik untuk melakukan gerakan yang membuat diri kesakitan.[97] Sebab itu, penyandang disabilitas dapat mengambil kemudahan-kemudahan dalam beribadah dengan cara melakukan ibadah sesuai dengan kemampuannya. Mengingat pentingnya memenuhi hak penyandang disabilitas, terutama dalam masalah hak untuk menjalankan agamanya, maka pemenuhan hak itu bisa merupakan perintah wajib bagi setiap muslim.

Karena tujuan utama syariat menurut Imam as-Syâtibî adalah untuk menjaga dan memperjuangkan tiga kategori hukum yang disebut sebagai *dharûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât. Dharûriyyât* adalah yaitu lima persoalan asasi yakni agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, jika hal tersebut tidak diwujudkan dan tidak dijaga, kehidupan manusia di dunia akan hancur, di akhirat tidak akan mendapatkan keselamatan.[98]

Hâjiyyât ialah suatu kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka menghilangkan kesulitan. Jika hal itu tidak terwujud, manusia akan mengalami kesulitan tapi tidak sampai menghancurkan kehidupan mereka.[99] *Tahsîniyyât* ialah kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia untuk mendapatkan nilai utama dan sempurna dalam kehidupan mereka.[100]

Rukhshah secara etimologis, diambil dari kata *Rukhshah*; bentuk masdar dari *fi'il madhi rakhasa – yarkhusu*, sinonim dari kata *yasara*

---

[97] Sarmidi Husna (ed.), *Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas*), hal. 62.

[98] Abû Hâmid Muhammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997, juz 2, hal. 7-10.

[99] Abû Hâmid Muhammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, hal. 7-10.

[100] Abû Hâmid Muhammad Al-Gazâlî, *al-Mustashfâ*, hal. 174-175. Bandingkan dengan Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, hal. 7-10.

yaysiru dan *sahala-yashulu*, yang berarti ringan dan mudah. Secara gramatikal termasuk bentuk *fi'il tsulasi mujarrad*, yakni akar kata kerja yang terdiri dari tiga huruf dan tidak mengalami tambahan baik di *fa,'ayn* dan *lam fi'il*. *Wazan*-nya, mengikuti *wazan fa'ala-yaf'ulu*, dikategorikan *fi'il lazim* yang jati dirinya menjadi subyek, hanya membutuhkan predikat dalam merangkaikan kalimat sempurna dan ini sudah dapat dipahami.[101]

Kata *Rukhshah* – menurut Amir Syarifuddin para ulama *ushul* mempergunakan bukan karena memberikan keringanan tanpa dasar suatu perbuatan hukum, tetapi memang secara ketentuan harus dilaksanakan berdasarkan kekuatan dalil atau alasan adanya *Rukhshah* .[102]

Rukhshah pada dasarnya adalah suatu solusi Shari'at Islam dalam merespons seseorang yang berada pada kondisi uzur atau ketidakmampuan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan Shari'at Islam, seperti tersebut di atas. Hal demikian sesuai dengan prinsip *Rukhshah*, yaitu menghilangkan kepicikan (*Raf' al-Harj*) dan memperkecil beban kewajiban (*Taqlîl al-Takâlîf*).[103]

Dengan demikian, *Rukhshah* adalah hukum pengecualian dari hukum *kulli* disebabkan *udzur*, dan disyariatkan pada batas dan kondisi tertentu. Dengan demikian, hukum yang dikecualikan merupakan bagian dari hukum *kulli* dan terbentuk karena terkontaminasi oleh unsur *masyaqqat* . Syariat hanya melegitimasi yang sifatnya sementara, sehingga jika unsur tersebut tidak ada, maka hukum *kulli* berlaku kembali.[104]

Klasifikasi *Rukhshah* menurut al-Syâthibî, ditinjau dari segi tingkat *masyaqqat* atau kesukaran melakukan hukum *'azimah* ada dua macam. *Pertama*, dalam menghadapi kesulitan, seseorang tidak mungkin

---

[101] Sa'id al-Afghâni, *al-Mujazi fi Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Shawâhiduha*, Mesir: Dâr al-Fikr: 1981, hal. 32.

[102] Sharifuddin, *Usul Fiqh*, Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977, hal. 323.

[103] Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, juz 1, hal. 53.

[104] Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., juz 1, hal. 210.

melakukan kesabaran dalam menghadapinya, umpamanya orang sakit yang tidak mungkin melakukan rukun salat secara sempurna atau melakukan puasa, karena khawatir akan mencelakakan dirinya. Orang yang terpaksa memakan daging babi, saat tidak menemukan makanan yang halal, pada waktu itu ia khawatir akan celaka kalau tidak makan yang terlarang itu.[105] Dalam hal ini sesuai dengan prinsip *Rukhshah* yaitu, menghilangkan kesulitan (*raf' al-harj*), karena tidak semua seseorang berada pada kondisi normal dan siap melaksanakan ketentuan-ketentuan syari'at Islam secara sempurna, ditambah pula dengan tabiat manusia yang tidak suka memikul beban yang bisa membatasi kemerdekaannya. Jiwa dan raganya tidak selalu tunduk pada perintah, kecuali perintah tersebut dapat menggugah dan menyentuh hati nurani mereka serta dapat diterima rasio.[106]

Sehubungan dengan nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi di atas, para ulama ushul fiqh merumuskan beberapa *kaidah fiqhiyah* yang diantaranya seperti yang dikemukakan oleh al-Suyûtî, Kesulitan itu menarik kemudahan (*al-Masyaqqah Tajlib al-Taysîr*).[107] Menurut Wahbah al-Zuhaylî kaidah ini meliputi: Pertama, *masyaqqat* itu kadangkala menjadi sebab dalam proses timbulnya ketetapan-ketetapan hukum shara' menjadi ketetapan hukum yang pada awalnya tidak disyari'atkan, seperti perbuatan orang yang lupa, keliru, dan terpaksa. Semua perbuatan yang menyimpang dari ketentuan dan ketetapan syari'at Islam yang disebabkan lupa, keliru dan terpaksa tersebut dipandang *udzur syar'i* dan dapat dijadikan dasar untuk mendapatkan keringanan untuk menghindari kesempitan dan kesulitan. *Kedua*, kadangkala *masyaqqat* dapat menjadi sebab disyari'atkannya beberapa ketentuan hukum baru yang berlawanan dengan ketentuan dan ketetapan syari'at Islam, seperti beberapa penetapan aqad dan tindakan tertentu pada saat

---

[105] Abu Ishâq al- Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, …. 222 - 224.

[106] Abû Zahrah, *Tarikh Madzahîb al-Fiqhiyah*, Madinah: t.p, t.t., hal. 430.

[107] Jalâl al-Din 'Abd. Al-Rahman bin Abu Bakr al-Suyûtî, *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fi Furu'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 55.

darurat dalam pengertian umum misalnya qirad (meminjam modal dan sewa menyewa). Semua ini disyari'atkan demi memudahkan umat dalam memanfaatkan harta orang lain. Ketiga, mashaqqah kadangkala merupakan sebab untuk menolak kesempitan dan kesulitan bagi manusia dalam menetapkan hukum.[108]

Ada tiga kategori perbuatan yang tidak terkena sanksi, yaitu; *Pertama*, lupa (*al-Nisyân*) adalah tidak mampunya seseorang menghadirkan sesuatu dalam otaknya pada saat ia diperlukan, hal ini menurut ulama *ushul*, termasuk alasan Shar'i adanya keringanan atau gugurnya kewajiban beban hukum. *Kedua*, keliru (*al-khata'*) yaitu terjadinya tindakan tanpa niat atau tidak sesuai dengan yang ditentukan, pada perbuatan atau perkataan, status hukumnya sama dengan lupa dan dipandang sebagai udhur. *Ketiga*, terpaksa (*al-ikrâh*), yaitu terjadinya pelanggaran terhadap ketentuan syari'at Islam, pada perbuatan atau perkataan yang disebabkan tidak mampu untuk menghindar, namun hatinya menentang terhadap perbuatan tersebut.

Rukhshah sifatnya relatif, karena untuk menentukan perlu tidaknya berpegang kepada *Rukhshah* dan frekwensi batasan orang berada pada posisi *Rukhshah*, ditentukan orang itu sendiri. Shari'at Islam tidak memberikan batasan yang pasti. Dalam hal ini ada beberapa alasan yang dikemukakannya. *Pertama*, ada atau tidaknya *Rukhshah* tergantung pada ada atau tidaknya *masyaqaat*, sedangkan frekwensi *masyaqqat* berbeda-beda tergantung kepada keadaan dan semangat serta waktu dan jenis perbuatan hukum. misalnya seorang muslim dengan segala persyaratan haji telah terpenuhi, kemudian pergi menunaikan ibadah haji, dengan mempergunakan alat transportasi modern, jarak yang sekian ribu mil, dapat ditempuh hanya beberapa jam. Perjalanan seperti ini tidak dipungkiri unsur *masyaqqat* ada, namun tidak seberat perjalanan menunaikan ibadah haji yang ditempuh lewat padang sahara dengan mempergunakan

---

[108] Wahbah al-Zuhaylî, *Nazariyah al-Shar'iyah Muqaramah ma'a al-Qanun al-Wad'I*, Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.t., hal. 108.

unta sebagai alat transportasi.

Orang menganggap bahwa *masyaqqat* itu bagian dari perbuatan hukum yang harus ada pada setiap pelaksanaannya. Dan untuk mendapatkan ridha Allah, semua itu harus dilakukan dengan hati yang tulus dan ikhlas, hingga bagaimana pun berat dan susahnya perbuatan hukum tersebut, bagi orang lain, dia akan mengerjakannya dan tidak merasa berat. *Ketiga*, perintah dan larangan syari' pada dasarnya merupakan kasih sayang dan rahmat Allah kepada manusia. Kesulitan yang menyebabkan mereka tidak mampu menjalankan perintah dan menjauhi larangan tersebut, itu menjadi hak mereka secara individu yang mengetahui kondisi kesulitan tersebut. Dengan demikian kesulitan menjadi hak orang yang berada pada kondisi itu. Ada yang berpendapat bahwa kesulitan dapat dipandang sebagai dasar disyari'atkannya rukhshah baik kesulitan itu berpengaruh pada manusia yang mengakibatkan ia tidak mampu mengerjakan perintah atau menjauhi larangan atau tidak mempengaruhinya karena ketegaran dan semangatnya yang lebih dominan.[109]

Masyaqqat yang dapat dijadikan dasar *Rukhshah* ada dua macam, yaitu *haqiqiyah* yakni *masyaqqat* yang apabila diabaikan keberadaannya, menurut pandangan adat atau shara' akan berakibat fatal bagi seseorang, oleh karena itu berpegang pada *Rukhshah* merupakan suatu keharusan. *Rukhshah* disini menjadi hak Allah dan harus dipenuhi oleh seseorang yang berada pada posisi *masyaqqat haqiqat*, misalnya seorang seseorang yang sedang menderita sakit *malaria throvica*, menurut hasil diagnosa tenaga medis profesional, kondisi tubuhnya tidak memungkinkan dapat mempergunakan air dalam bersuci dari hadas kecil, oleh karena itu untuk memenuhi persyaratan sahnya salat yang akan dikerjakan, dia harus mempergunakan debu sebagai pengganti air (bertayamum). Namun, apabila indikasi yang dapat dijadikan *'illat rukhshah* diragukan, menurut al-Syâthibî, harus diterapkan '*azimah* sebagai hukum asal,

[109] Abu Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, juz 1, hal. 218-219.

kecuali dugaan terhadap adanya *masyaqqat* mendekati keyakinan.[110]

5. *Ahliyyah* (Kelayakan Menerima dan Menjalankan Beban Hukum)

Taklif yang menjadi 'perintah' agama dibebankan kepada *mukallaf*. Karena hakekat penciptaan manusia adalah untuk beribadah dengan mentaati segala aturan agama. Sebab itu, manusia sebagai *mukallaf* tidak bisa dilepaskan dari titah *taklif* syariat. Dalam surat az-Zariyat: 56 dijelaskan, manusia dan jin diciptakan untuk beribadah kepada Allah Swt.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

"Dan tidaklah Aku menciptakan Jin dan Manusia kecuali hanya untuk beribadah kepada-Ku." (Az-Zâriyât/51: 56).

Kendati demikian, ayat di atas menegaskan hakikat penciptaan manusia, tetapi Islam sebagai agama tidak memberatkan kepada penganutnya. Sebagaimana dalam sub bab sebelumnya, dalam Islam sendiri ada rukhshah dalam pelaksanaan setiap kewajiban. Salah satu hadis yang menyatakan keringanan dalam beragama dan sebagai takhshish dari keumumam surat az-Zâriyât ayat 56 tersebut.

عَنْ عَلِيٍّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ.

Dari 'Alî RA dari Nabi Muhammad SAW "Tiga orang yang terlepas dari hukum: Orang yang tidur sehingga ia bangun, orang gila sehingga ia sembuh, anak-anak sehingga ia balig." [H.R. Abû Dâwûd]

Dari kedua dalil *naqli* di atas, dapat dipahami bahwa tidak semua manusia terkena kewajiban untuk beribadah, melainkan ada sesuatu yang membuat mereka layak untuk melaksanakan kewajiban tersebut. Para ulama usul fikih mengenal sifat kelayakan ini dengan istilah *ahliyyah*. Secara etimologi, *ahliyyah* maknanya adalah ash-

---

110 Lihat, Jalal> ad-Din al-Suyûtî, *al-Ashbâh wa al-Nazâir fi al-Furu'*, Mesir: Matba'ah Mustafa Muhammad, 1936, juz 1, hal. 59.

shalahiah; kepantasan atau kelayakan. bila ada seseorang yang memilki kemampuan dalam satu bidang maka dia dianggap ahli. Adapun secara terminologi, para ahli *ushul* mendefinisikan *ahliyyah* merupakan suatu sifat yang dimiliki seseorang yang dijadikan ukuran oleh Syari' untuk menentukan seseorang telah cakap dikenai tuntutan syara'.[111]

Dalam Islam, orang yang terkena *taklif* adalah mereka yang sudah dianggap mampu untuk mengerjakan tindakan hukum. Tak heran kalau sebagian besar ulama *Ushûl Fikih* berpendapat bahwa dasar pembebanan hukum bagi seorang *mukallaf* adalah akal dan pemahaman. Dalam subjek hukum dijelaskan bahwa di antara syarat subjek hukum adalah kecakapan untuk memikul beban hukum yaitu kemampuan dikenai hukum dan kemampuan berbuat hukum. Adapun kemampuan atau kecakapan dikenai hukum atau *ahliyyah al-wujûb* berlaku untuk seseorang dalam kapasitas sebagai manusia; dimulai dari janin dalam perut ibunya, kemudian lahir, berkembang, sampai dewasa dan berakhir dengan kematian. Dan kemampuan atau kecakapan untuk berbuat hukum atau *ahliyyah al-ada'* tidak berlaku untuk semua manusia. Kecakapan ini dibatasi oleh syarat-syarat tertentu, dalam hal ini adalah balig dan berakal. Bila seseorang sudah mencapai umur dewasa yang menurut biasanya diiringi dengan kemampuan akal, maka ia dinyatakan cakap untuk melaksanakan hukum atau *mukallaf*.[112]

Berdasarkan syarat-syarat *taklif* sebelumnya, kemudian para ulama *Ushul Fiqih* merumuskan kriteria *mukallaf* yang dibebani aturan syariat. Sebab jika aturan tersebut diturunkan untuk dapat dilakukan maka hal ini menuntut adanya sebuah kemampuan dan kelayakan yang ada pada manusia yang dituntut untuk melakukannya.

Dalam hal ini, maka kelayakan manusia untuk melakukan aturan syariat berkisar pada dua prasyarat yang ada pada manusia. *Pertama*,

---

[111] Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, hal. 155.

[112] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I, Jakarta: Logos, 2000, hal. 365.

pengetahuan manusia atas aturan-aturan tersebut secara langsung maupun tidak langsung yaitu melalui orang-orang yang telah dilegitimasi oleh Allah Swt untuk menyampaikan dan menjelaskan aturan-aturan-Nya. Dalam hal ini, akal manusia memainkan perannya, sebab dengan akal manusia dapat mengetahui dan memahami aturan Allah. Oleh sebab itu, maka manusia yang telah kehilangan akalnya (gila) tidak dikatagorikan sebagai *mukallaf*. *Kedua,* manusia memiliki kelayakan (*ahliyyah*) untuk melakukan aturan yang dibebankan kepadanya.

Para *ushuliyyun* mengklasifikasikan kelayakan (*ahliyyah*) manusia untuk menerima dan melakukan beban syariat menjadi dua; *Ahliyyah Wujûb* dan *Ahliyyah Ada'*. [113]

a. *Pertama*: *Ahliyyah al-Wujûb*; yaitu kelayakan atau kecakapan seseorang dalam menanggung hak dan kewajiban. Kecakapan ini sudah ada sejak ditiupkannya ruh ke dalam tubuhnya dan berlaku sampai ia dilahirkan dalam keadaan hidup.[114] *Ahliyyah* inilah sesungguhnya yang membedakan manusia dan hewan. Para fuqaha menyebutnya dengan istilah *z}immah*, yaitu suatu naluri manusia untuk menerima hak dari orang lain dan menjalankan kewajiban dirinya untuk orang lain.[115] *Ahliyyah wujûb* ini meliputi seluruh manusia tanpa memandang perbedaan jenis, umur, mempunyai akal atau tidak, sehat atau sakit. Dalam arti sejak penciptannya, kelayakan ini telah melekat pada setiap manusia. Di mana hal-hal yang terkait dengan hak atau kewajibannya akan senantiasa melekat pada diri manusia. Selanjutnya, *Ahliyyah wujub* ini diklasifikasikan menjadi dua. [116]

   1) Pertama: *Ahliyyah al-Wujûb an-Nâqishah*, yaitu manusia yang

---

[113] 'Ala'uddin Abd al-Azîz bin Ahmad al Bukhâri, *Kasyf al Asrâr 'an Ushûl al Bazdâwî*, Bairut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1418/1997, juz 4, hal. 237.

[114] Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 235.

[115] Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fathul Bârî: Syarẖ Shaẖiẖ al-Bukhârî*, juz 1, hal. 96.

[116] Ibnu Amîr al H̱ajj, *at-Taqrir wa at-Taẖbir*, t.t: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1403/1983, juz 2, hal. 168.

layak mendapatkan hak namun tidak layak untuk dibebankan kewajiban atau sebaliknya. Contoh pertama adalah janin yang berada dalam perut ibunya yang layak (berhak) mendapatkan warisan, wasiat, dan wakaf, akan tetapi tidak layak dibebani kewajiban atas dirinya terhadap orang lain seperti memberi nafkah, hibah, dll. Adapun contoh kedua adalah mayat yang meninggalkan hutang.

2) Kedua: *Ahliyyah al-Wujûb al-Kâmilah*, yaitu manusia yang layak mendapatkan hak dan dibebani kewajiban. Kelayakan ini didapat sejak manusia lahir, masa kanak-kanak, *tamyiz*, hingga setelah balig. Singkat kata kelayakan ini selalu dikaitkan dengan kehidupan manusia secara keseluruhan. Keahlian ini bersifat permanen bagi semua manusia sejak ia lahir, jadi setiap orang sejak masa kanak-kanak hingga balig/ dewasa dan dalam keadaan bagaimanapun, memiliki *ahliyyah al-wujub* secara sempurna, dan kondisi ini dimiliki oleh setiap orang, sehingga dapat dikatakan bahwa tidak ada seorang pun yang tidak mempunyai *ahliyyah al-wujub*. Patokan bagi adalah *dzimmah* (pengakuan) atas keberadaan/kemanusiaan seseorang itu.

b. *Kedua*: *Ahliyyah al-Ada'*; yaitu kelayakan dalam bertindak untuk dapat dianggap baik, ucapan dan perbuatannya menurut *syara'*. Seperti seorang *mukallaf* yang melakukan salat untuk diperhitungkan amalannya dan dapat menggugurkan kewajibannya. Atau seorang *mukallaf* yang melakukan tindak pidana yang berimplikasi untuk dijatuhi suatu hukuman sesuai dengan pelanggaran yang dilakukannya. Dasar untuk mengetahui status *ahliyyath al-ada`* adalah kemampuan akal. Maka, orang yang belum memiliki kemampuan akal secara sempurna, seperti anak yang belum *mumayyizi* dan orang gila, dianggap tidak memiliki *ahliyyah al-ada`*.[117]

[117] Ma'shum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016, hal. 235.

Selanjutnya, *ahliyyah al-ada'* ini jika dihubungkan dengan kondisi perkembangan hidup manusia, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga.

1) *Pertama*: tidak memiliki *ahliyyah al-ada'* sama sekali; seperti anak-anak yang belum *balig* atau seseorang yang kehilangan akal. Maka perkataan dan perbuatannya tidak dianggap sama sekali secara hukum. Hanya saja, jika anak kecil atau orang gila melakukan tindak kejahatan, maka hukuman yang diberlakukan, akan dijatuhkan atas hartanya dan bukan atas fisiknya. Seperti jika ia membunuh maka hukumannya adalah *diyat* (denda) dan bukan *qishas*.

2) *Kedua*: tidak memiliki *ahliyyah al-ada'* yang sempurna; seperti anak yang *tamyiz* (remaja dan belum balig) atau seseorang yang kurang akal (lemah akal). Maka orang-orang semacam ini dianggap sah perbuatannya yang dipandang berguna baginya seperti menerima hibah dan sedekah.

3) *Ketiga*: memiliki *ahliyyah al-ada'* yang sempurna, yaitu manusia yang sudah mencapai umur balig/dewasa. Maka kelayakannya menerima hak dan melaksanakan kewajiban telah dianggap sempurna dengan kedewasaan dan kematangannya untuk berfikir.[118] Dalam hal ini para ulama mendasarkan pendapatnya dengan merujuk kapada surah Al-Nisa ayat 6 berikut:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka Telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartahartanya.

[118] Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al Fiqih*, Mesir: Maktabah ad Da'wah al Islamiyyah, t.th, hal. 137-138.

Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu). (Al-Nisa/4: 6).

Ahliyyah al-wujub itu bersifat permanen bagi manusia selama masih memiliki sifat kemanusiaan. Selama hidup *ahliyyah* seseorang ini tidak akan hilang. Adapun *ahliyyah 'ada* itu tidak permanen bagi manusia sehingga seorang dikatakan mempunyai *ahliyyah* penuh ketika sudah balig dan berakal. Tapi terkadang ada berbagai penghalang dalam *ahliyyah* itu. [119]

Ahliyyah al-ada' itu adalah kemampuan membedakan sesuatu dengan pertimbangan akal, sedangkan indikasinya adalah sifat kedewasaan. Maka orang yang telah dewasa dan berakal, *ahliyyah al-ada'*-nya dianggap sempurna. Oleh sebab itu apabila datang sesuatu yang baru keadaan atau kondisi belakangan (tidak sejak semula), sedang dampaknya dapat menghilangkan akal orang dewasa tersebut, maka sesuatu yang baru itu dapat menjadi penghalang yang menyebabkan seseorang itu dianggap kurang atau mungkin tidak cakap sama sekali. [120]

Terdapat perbedaan pendapat mengenai standar *ahliyyah al-adâ'*. Syâfi'iyyah mengklasifikasi sifat *ahliyyah al-adâ'* menjadi "tidak ada" sebelum seseorang balig, "sempurna" setelah ia balig dan "terkadang tidak sempurna" bagi *maḫjûr 'alaih*. Berbeda dengan Ḫanafiyah yang berpendapat orang yang belum balig namun berakal dapat dimasukan pada kriteria orang yang mempunyai sifat *ahliyyah al-*

---

[119] Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, vol. 5 No. 1 Juni 2014, hal. 158.

[120] Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini, hal. 159.

adâ'.[121]

Para ulama *ushul* membagi sifat penghalang kecakapan seseorang itu kepada 2 (dua) bagian. *Pertama,* berasal dari ketentuan Allah; di luar kekuasaan manusia untuk menghindarinya; (*awaridh alsamawiah*). *'Awâridh al-samawiah* ini bersifat *given*. *Kedua*, berasal dari perbuatan atau usaha *mukallaf* sendiri yang dinamakan *'awâridh al-muktasabah.* [122] Para ulama berbeda dalam pengklasifikasian hal-hal yang termasuk *awâridh al-samawiyah* dan *awaridh al-muktasabah*

Tabel 1. *'awâridh as-Samawiyah*

No	**'Awaridh as-Samawiyah**	**Pendapat Fuqaha**		
		Wahbah az-Zuhaili	**Amir Syarifudin**	**Nasrun Haroen**
1	Gila	√	√	√
2	Anak kecil	√		
3	Idiot	√	√	√
4	Lupa	√	√	√
5	Tertidur	√	√	
6	Kondisi koma	√		
7	Perbudakan	√		√
8	Sakit	√		
9	Menstruasi (*haidh*)	√		
10	Nifas	√		
11	Meninggal	√		
12	Pingsan		√	

Sumber: Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", Yudisia, vol. 5 No. 1 Juni 2014, 159-160

[121] Abd al-Karim Zaidan, *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh,* Beirut: Maktabah al-Batsair, 1990, hal. 492-495.

[122] Syafi'i Karim, *Fiqh/ Ushul Fiqh*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997, hal. 135.

Tabel 2. ʻawâridh al-Muktasabah

No	ʻawâridh as-Samawiyah	Pendapat Fuqaha		
		Wahbah az-Zuhaili	**Amir Syarifudin**	**Nasrun Haroen**
1	Bodoh	√	√	√
2	Mabuk	√	√	√
3	Bermain-main (olok-olok)	√		
4	Safih	√	√	√
5	Tersalah	√	√	√
6	Dalam perjalanan	√	√	
7	Terpaksa	√	√	√
8	Meninggal		√	
9	Sakit		√	

Sumber: Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konsep Mukallaf", Yudisia, vol. 5 No. 1 Juni 2014, 160-161.

Dari daftar tabel di atas, antara Wahbah al-Zuhaylî, Amir Syarifuddin, dan Nasrun Haroen, terdapat perbedaan dalam pengklasifikasian suatu halangan itu termasuk kategori *ʻawâridh al-samawiah* dan *ʻawâridh al-muktasabah*, misalnya kondisi sakit dan meninggal pada kedua tabel di atas. Wahbah al-Zuhaylî memasukkan kondisi sakit dan meninggal sebagai *ʻawâridh as-samawiah*, sedangkan Amir Syarifuddin memasukkan keduanya ke dalam kategori *ʻawâridh al-muktasabah*.

Bisa saja halangan-halangan yang termasuk sekaligus masuk ke dalam kategori *ʻawâridh al-samawiah* dan *ʻawâridh al-muktasabah*. Ataupun bertukar tempat dari halangan yang tergolong ʻawâridh *al-samawiah* lalu berubah menjadi ʻawâridh *al-muktasabah*, ataupun sebaliknya. Kondisi ini tergantung pada faktor yang paling dominan yang menyebabkan terjadinya halangan tersebut. Jika yang dominan adalah faktor kehendak Allah; di luar kekuasaan atau kemampuan manusia untuk menghindarinya, maka halangan tersebut termasuk kategori *ʻawâridh al-samawiah* contoh: seseorang meninggal karena

sudah tua renta, faktor usia. Tapi pada halangan yang sama, tapi faktor yang dominannya adalah perbuatan atau usaha mukalaf itu sendiri, maka termasuk kategori *'awâridh al-muktasabah* seseorang yang meninggal dunia disebabkan kecelakaan lalu lintas karena yang bersangkutan kebut-kebutan atau ugal-ugalan dalan berkendaraan.

B. Diskursus Seputar Disabilitas

1. Ragam dan Karakteristik Disabilitas

Istilah Penyandang disabilitas merupakan istilah baru yang dilekatkan kepada orang yang membutuhkan kebutuhan khusus. Istilah itu mengalami perkembangan dan perubahan dari awalnya penyandang cacat. Penggunaan istilah penyandang cacat sampai tahun 2010-an, istilah itu juga digunakan oleh lembaga-lembaga resmi seperti Persatuan Penyandang Cacat Indonesia (PPCI) dan Yayasan Pendidikan Anak Cacat (YPAC) yang memperjuangkan hak-hak penyandang disabilitas. Akan tetapi, sekarang kedua lembaga itu sudah berganti nama menjadi PPDI (Persatuan Penyandang Disabilitas Indonesia) dan HWCI (Himpunan Wanita Cacat Indonesia). Adanya perubahan penggunaan istilah penyandang cacat menjadi penyandang disabilitas sejak Indonesia ikut meratifikasi Undang-Undang Penyandang Disabilitas Persatuan Bangsa Bangsa (PBB), yaitu *United Nation Convention on The Rights of People with Disability* (UNCRPD) pada tahun 2011.

UNCRPD memakai istilah penyandang disabilitas atau *people with disability* untuk menegaskan kondisi khusus tubuh dan menekankan bahwa pertama-tama mereka adalah manusia. Sebab itu, mereka tidak boleh didiskriminasi karena kondisi khusus tubuhnya tetapi justru harus didukung aksebilitasnya. Dalam wacana linguistik sendiri ada beberapa istilah seperti *special need* atau berkebutuhan khusus dan *special ability* atau berkemampuan khusus.

Masalah peristilahan yang sebenarnya menjadi dasar yang membentuk ideologi kelompok yang memilih dan menggunakannya, selama beberapa tahun pernah menjadi perdebatan di berbagai

komunitas disabilitas. Namun perdebatan ini lebih merupakan perdebatan untuk mencari istilah yang paling tepat, karena semua yang berdebat sebenarnya memiliki tujuan ideologis yang sama, yaitu melawan diskriminasi terhadap disabilitas dan melakukan perjuangan pemenuhan hak asasi penyandang disabilitas. Tidak ada perbedaan ideologi antara mereka. Semua sepakat bahwa penyebutan istilah terhadap mereka harus tidak mengandung unsur diskriminatif.

Kementerian Kesehatan mencatat, pada 2011 diperkirakan jumlah penduduk penyandang disabilitas mencapai 3,11 persen dari populasi penduduk. Kurang lebih totalnya ada 6,7 juta jiwa. Tetapi, bila merujuk pada standar Organisasi Kesehatan Dunia (w.HO) PBB, jumlahnya bisa membengkak menjadi 10 juta jiwa.[123] Survei Penduduk Antar Sensus atau Supas BPS pada 2015 menunjukkan jumlah penyandang disabilitas Indonesia sebanyak 21,5 juta jiwa.[124] Tahun 2020, Deputi Bidang Kependudukan dan Ketenagakerjaan Kementerian PPN/Bappenas Pungky Sumadi menyampaikan, jumlah penyandang disabilitas di Indonesia hampir 26 juta jiwa.[125] Data lain yang dapat menunjukkan gambaran masyarakat di Indonesia adalah sistem informasi penyandang disabilitas. Sistem ini berupa sistem pengelolaan data penyandang disabilitas pada Direktorat Rehabilitasi Sosial Penyandang Disabilitas yang mengidentifikasi ragam dan kebutuhan difabel. Sistem ini dibuat berdasarkan amanah Undang-undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas. Dari data sistem informasi penyandang

---

[123] Agung Sasongko, "Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas" dalam *https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas*, tanggal 1/6/2021 pukul 16.58 WIB.

[124] Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" dalam *https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakai-metode-baru-apa-itu/full&view=ok*. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 10.23 WIB.

[125] Pungky Sumadi, "Sambutan dan Pembukaan dalam Seminar Mengikutsertakan Penyandang Disabilitas dalam Era Tradisi Baru", dalam *https://www.youtube.com/watch?v=ffrdSQfbLn4&ab_channel=BappenasRI*. Diakses pada 12 Mei 2021 pukul 10.29 wib

disabilitas pada Maret 2020 ada 197.582 jiwa penyandang disabilitas.[126]

Definisi disabilitas yang ada dalam konvensi mengakar dari sumber pendekatan sosial dimana pada tatarannya tidak melihat pada sisi permasalahan disabilitas sebagai masalah individu. Bahkan saat ini, model sosial yang diterapkan sangat erat hubungannya dengan kerangka hak asasi manusia. Gabungan pendekatan sosial dan hak asasi manusia menerapkan sebuah pandangan baru. Kecacatan (*impairment*) maupun ketrbatasan fungsional, sesungguhnya tidak berhubungan dengan ketidakmampuan dalam melakukan aktifitas maupun partisipasi sosial. Masyarakat, lingkungan bahkan Negara dianggap gagal memenuhi kebutuhan penyandang disabilitas.[127]

Istilah disabilitas atau dalam bahasa Inggris, *disability* digunakan untuk menunjukan ketidakmampuan yang ada sejak dilahirkan atau cacat yang sifatnya permanen.[128] Kata istilah yang diletakkan pada para penyandang cacat (baik dalam bahasa Indonesia atau pun Inggris) selama ini lebih banyak mengacu kepada kondisi ketidakmampuan, kelemahan, ketidakberdayaan, kerusakan dan makna ain yang berkonotasi negatif. Seperti tuna netra, tuna rungu, tuna daksa, tuna grahita, dan bahkan kata cacat itu sendiri merupakan kata yang negatif. Tuna berarti hilang atau tidak memiliki, sedangkan cacat berarti rusak. Begitu juga dalam bahasa inggirs, ada kata *disability* yang artinya ketidakmampuan, invalid yang berarti tidak lengkap.[129]

---

[126] Ade Nasihudin, "Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial", dalam *https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandang-disabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial*. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 pukul 11.03 wib.

[127] Hari Kurniawan, *Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyandang Disabiltas*, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015, hal. 54.

[128] Muhammad Chodzirin, "Aksesibilitas Pendidikan Tinggi Bagi Penyandang Disabilitas", dalam *Laporan Penelitan Individual IAIN Walisongo*. Semarang, 2013, hal. 17.

[129] Tim Jurnal Perempuan, *Mencari Ruang Untuk Difabel*, Jakarta Selatan: Yayasan JYP Jurnal Perempuan, hal. 18.

Disabilitas menurut Undang-Undang No 4 tahun 1997 tentang Penyandang Cacat, adalah setiap orang yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan aktivitas secara selayaknya, yang terdiri dari (a) penyandang cacat fisik, (b) penyandang cacat mental, dan (c) penyandang cacat fisik dan mental. Dalam *Declaration of The Rights of Disabled Persons* (1975) disebutkan bahwa seorang disabilitas adalah seseorang yang tidak dapat menjamin keseluruhan atau sebagian kebutuhan dirinya sendiri sesuai dengan kebutuhan manusia pada normalnya dan/atau kehidupan sosialnya sebagai akibat dari kekurangan fisik dan atau kemampuan mentalnya.

Klasifikasi penyandang disabilitas menurut ketentuan Organisasi Kesehatan Dunia, The World Health Organization (WHO), ada tiga kategori penyandang disabilitas yaitu:[130]

a. *Impairment*, yaitu orang yang tidak berdaya secara fisik sebagai konsekuensi dari ketidaknormalan psikologik, psikis, atau karena kelainan pada struktur organ tubuhnya. Tingkat kelemahan itu menjadi penghambat yang mengakibatkan tidak berfungsinya anggota tubuh lainnya seperti pada fungsi mental. Contoh dari kategori impairment ini adalah kebutaan, tuli, kelumpuhan, amputasi pada anggota tubuh, gangguan mental (keter-belakangan mental) atau penglihatan yang tidak normal.
b. *Disability*, yaitu ketidakmampuan dalam melakukan aktivitas pada tataran aktifitas manusia normal, sebagai akibat dari kondisi impairment tadi. Akibat dari kerusakan pada sebagian atau semua anggota tubuh tertentu, menyebabkan seseorang menjadi tidak berdaya untuk melakukan aktifitas manusia normal, seperti mandi, makan, minum, naik tangga atau ke toilet sendirian tanpa harus dibantu orang lain.

[130] Haryanto, *Pelayanan Publik Bagi Penyandang Disabilitas*, Malang: Media Nusa Creative (MNC Publishing), 2021, hal.37.

c. *Handicap*, yaitu ketidakmampuan seseorang di dalam menjalankan peran sosial-ekonominya sebagai akibat dari kerusakan fisiologis dan psikologis baik karena sebab abnormalitas fungsi (*impairment*), atau karena disabilitas (*disability*) sebagaimana di atas. Disabilitas dalam kategori ke tiga lebih dipengaruhi faktor eksternal si individu penyandang disabilitas, seperti terisolir oleh lingkungan sosialnya atau karena stigma budaya, dalam arti penyandang disabilitas adalah orang yang harus dibelaskasihani, atau bergantung bantuan orang lain yang normal.

Sementara menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016, yang dimaksud Penyandang Disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga Negara lainnya berdasarkan kesamaan hak. Penyandang Disabilitas menurut Undang-Undang Nomor 8 tahun 2016 terbagi menjadi;

a. Disabilitas Fisik

   Berdasarkan UU No.8 tahun 2016, Disabilitas Fisik adalah individu yang mengalami keterbatasan mobilitas atau stamina fisik yang mengganggu sistem otot, pernafasan, atau saraf dan gangguan pada fungsi gerak. Disabilitas Fisik dapat terdiri dari *Paraplegia*, *Cerebral Palsy* (CP), dan *Dwarfism*. *Paraplegia* yaitu hilangnya kemampuan anggota tubuh bagian bawah seperti tungkai dan panggul. Hal tersebut biasa disebabkan oleh faktor genetik dan sumsum tulang belakang. *Cerebral Palsy* (CP) yang biasa disebabkan karena cidera otak pada saat sedang berkembang sebelum atau sesudah kelahiran adalah gangguan yang terjadi pada jaringan saraf dan otak yang mengendalikan gerakan, laju belajar, alat indera, dan kemampuan berpikir. *Dwarfism* yaitu individu yang mengalami pertumbuhan kerangka abnormal yang disebabkan oleh faktor genetik maupun medis.

b. Disabilitas Sensorik

Disabilitas Sensorik adalah individu yang mengalami keterbatasan pada fungsi alat indera seperti penglihatan dan pendengaran. Hal tersebut biasanya disebabkan oleh faktor genetik/usia, kecelakaan/cidera, dan kesehatan/penyakit serius.

Disabilitas Sensorik terdiri dari 2 kelompok yaitu Disabilitas Pendengaran dan Disabilitas Penglihatan. Disabilitas Pendengaran merupakan individu yang mengalami hambatan dengan keterbatasan kemampuan mendengar. Biasanya Disabilitas Pendengaran dikenal dengan istilah Disabilitas Rungu atau Tuli. Disabilitas Penglihatan yaitu individu yang mengalami keterbatasan pada kemampuan melihat. Biasanya Disabilitas Penglihatan disebut dengan Disabilitas Netra.

c. Disabilitas Mental

Disabilitas yang paling jarang dikenali masyarakat adalah Disabilitas Mental. Disabilitas Mental merupakan individu yang mengalami gangguan pada fungsi pikir, emosi, dan perilaku sehingga adanya keterbatasan dalam melaksanakan kegiatan sehari-hari.[131] Disabilitas Mental terdiri dari Disabilitas Psikososial dan Disabilitas Perkembangan. Disabilitas Psikososial biasa dikenal dengan ODGJ (Orang dengan Gangguan Jiwa) atau OMDK (Orang dengan Masalah Kejiwaan). Disabilitas Perkembangan merupakan individu yang mengalami gangguan pada perkembangan dalam kemampuan untuk berinteraksi sosial. Contoh Disabilitas perkembangan yaitu Autisme dan *Attention Deficit Hyperactivity Disorder* (ADHD) yaitu gangguan mental yang menyebabkan seorang anak sulit memusatkan perhatian, serta memiliki perilaku impulsif dan hiperaktif.

d. Disabilitas Intelektual

Disabilitas Intelektual adalah individu yang mengalami

[131] H.R. Sismono, *Mengenal Kehidupan Penyandang Disabilitas*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2021, hal. 18.

gangguan pada fungsi kognitif karena tingkat kecerdasan di bawah rata-rata. WHO mengatakan Disabilitas Intelektual sebagai berkurangnya kemampuan dalam memahami informasi baru, belajar, dan menerapkan keterampilan baru. Disabilitas intelektual disebabkan oleh faktor internal seperti genetik dan kesehatan. Namun faktor eksternal seperti keluarga dan lingkungan mampu mendukung perkembangan individu dengan Disabilitas Intelektual. Disabilitas Intelektual dapat dibagi menjadi tiga ragam yaitu gangguan kemampuan belajar, tuna grahita, dan *down syndrome*.

2. Ragam Perspektif terhadap Penyandang Disabilitas

a. Perspektif Normalisme[132]

Menjadi disabilitas ditengah masyarakat yang menganut paham 'normalisme', paham pemuja kenormalan, dimana semua sarana umum yang ada didesain khusus untuk 'orang normal' tanpa adanya fasilitas bagi disabilitas adalah sangat sulit. Dipandang kasihan atau tidak dianggap dalam bermasyarakat adalah sesuatu yang acap kali kita lihat dilingkungan disabilitas.

Setiap manusia, baik disabilitas maupun non disabilitas, pasti memiliki kondisi ketidakmampuan masing-masing, tetapi ketika kondisi ini diterapkan pada penyandang disabilitas, ketidak-mampuan itu lantas bertransformasi menjadi suatu 'aib' sementara pada non disabilitas tidak demikian. Gerakan disabilitas di Indonesia tentu saja berbeda dengan kondisi di negera lain. Di setiap negara meskipun gerakan disabilitas menghadapi kendala-kendala umum yang universal akibat

---

[132] Istilah Perspektif Normalisme atau dalam bahasa Inggris kadang disebut "normalist view" digunakan oleh David Bolt dalam *Changing Social Attitudes Toward Disability: Perspectives from Historical, Cultural, and Educational Studies*. London: Taylor & Francis, 2014, hal. 37 dan Bob Gates, Colin Beacock, dalam *Dimensions of Learning Disability,* Michigan: Baillière Tindall, 1997, hal. 162. Dalam kajian disabilitas di Indonesia, istilah ini misalnya digunakan oleh Sinulingga, I. N. "Keindahan dalam Disabilitas: Sebuah Konstruksi Teologi Disabilitas Intelektual." Dalam *Indonesian Journal of Theology*, vol. 3, no. 1, tahun 2015, hal. 35-60.

hegemoni normalitas. Di negara-negara maju seperti Inggris dan Amerika, maraknya organisasi gerakan disabilitas sudah dimulai sejak pertengahan tahun 1990.[133]

Penyandang disabilitas umumnya mendapatkan diskriminasi dan marginalisasi dalam berbagai bentuk dan di segala aspek. Mereka tersingkir dari ruang kehidupan dengan sikap pasrah, karena perjuangan yang dilakukan selalu dipandang sebelah mata dalam hegemoni normalitas. perlakuan dan kebijakan yang tidak pro disabilitas sebagai subjek dalam kehidupan masyarakat akan menjauhkan potensinya untuk memberi kontribusi serta membuat mereka terus menjadi beban bagi banyak pihak.

Logika yang membentuk cara pandang atau persepsi terhadap penyandang disabilitas berawal dari konsep manusia sebagai makhluk ciptaan paling sempurna di muka bumi yang diajarkan agama. Istilah makhluk sempurna dalam pandangan normalisme dimaknai kesempurnaan secara fisik, yakni kehebatan daya fikir dan kesempurnaan tubuh.

b. Perspektif Medis

Pandangan yang pertama adalah perspektif medis/ individual, yang melihat dan menempatkan kecacatan sebagai sebuah permasalahan individu. Secara ringkas, pandangan ini menganggap kecacatan/*impairment* sebagai sebuah tragedi personal, dimana *impairment* selalu diposisikan sebagai akar permasalahan serta penyebab atas hambatan aktifitas serta berbagai bentuk ketidak beruntungan sosial yang dialami.[134] Model/pandangan ini pun diadopsi dalam sebuah instrumen internasional yang dipublikasikan oleh WHO pada tahun 1980, yang dikenal dengan ICIDH (*International Clasification of*

---

[133] Fx Rudy Gunawan, "Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas," *Tesis*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2014, hal. 121.

[134] Colin Barnes and Geof Mercer, *Illness and Disability: Exploring the Divide,* The Disability Press, 1996, hal. 29 -54.

Impairment, Disability and Health).[135]

Dalam klasifikasi internasional ini, WHO, dengan keterlibatan dominan kelompok-kelompok professional medis, telah secara arogan menegaskan hubungan kausal antara *impairment*/keterbatasan fungsi, *disability*/ketidakmampuan/hambatan aktivitas, serta *handicap*/ketidakberuntungan sosial. Salah satu contoh nyata dari pandangan ini adalah jika seorang dengan kaki layuh dan tak dapat berjalan, maka dia tak akan dapat bersekolah, berpartisipasi dalam kehidupan sosial, serta menikmati hidupnya secara layak. Untuk itu, diperlukan penanganan rehabilitasi khusus agar dia dapat berjalan sebagaimana orang-orang lain dan selanjutnya dapat melanjutkan hidupnya secara wajar.[136]

Sebagai konsekuensinya, pandangan yang melihat fenomena keberedaan fisik/mental sebagai permasalahan ini kemudian menempatkan pendekatan rehabilitasi, layanan khusus serta berbagai bentuk pendekatan medis dan sosial khusus lainnya sebagai solusi. Sekali lagi, ini mempertegas anggapan sosio-medis mereka bahwa permasalahan yang harus ditangani adalah berada pada diri mereka (orang dengan keberbedaan fisik/mental). Aplikasi dari pandangan ini adalah didirikannya berbagai sekolahsekolah khusus, SLB, serta panti-panti rehabilitasi yang berupaya menormalkan atau membuat para disabilitas mendekati normal, yang kemudian diharapkan dapat kembali hidup wajar di tengah lingkungan masyarakat mereka.

Perlawanan atas pandangan ini pun muncul pada awal abad 20an, ketika kelompok masyarakat sipil disabilitas di Eropa, khususnya Inggris, mulai melakukan penolakan model-model institusionalisasi yang dibangun oleh para profesional medis dan sosiologis tersebut. Pandangan yang disebut dengan social model,

---

[135] P. Wood, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps'*, Geneva: World Health Organization, 1980, hal. 44.

[136] M. Joni Yulianto, "Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif", *Inklusi*, Vol. I. No. I Januari-Juni 2014, hal. 21.

yang belakangan kemudian berkembang menjadi pandangan yang melihat difabilitas dalam pendekatan HAM ini dibangun atas sebuah prinsip dasar bahwa kecacatan/*impairment* maupun keterbatasan fungsional sesungguhnya tidak pernah mempunyai korelasi langsung terhadap apa yang dikatakan sebagai *disability*/ketidakmampuan aktifitas, maupun juga partisipasi sosial. [137]

Dengan kata lain, *disability* yang dimaksud merupakan buah dari sebuah interaksi lingkungan yang gagal mengakomodasi keberadaan disabilitas. Kembali ke contoh di atas, yang ditekankan oleh social model bukanlah latihan agar seorang dengan kaki layuh dapat berjalan, melainkan agar masalah keterbatasan mobilitas yang dia alami dapat terpecahkan melalui adaptasi lingkungan seperti sarana lingkungan yang aksesibel, ataupun ketersediaan alat bantu yang sesuai.

c. Perspektif Mistis

Keberadaan penyandang disabilitas di Indonesia masih sangat rentan dan dipandang kurang terfasilitasi dengan baik, mendapatkan perlakuan diskriminatif dan marginalisasi dalam berbagai bidang. Penyandang disabilitas dalam mengalami dalam mengakses layanan publik. Penyandang disabilitas membutuhkan perlakuan kesataraan dan akses yang sama. Selain dominannya cara pandang normalis, sudut pandang mistis dan naif juga menyeliputi keberadaan disabilitas. Cara pandang yang menganggap bahwa penyandang disabilitas adalah takdir Tuhan, seakan-akan Allah sudah menvonis bahwa orang tersebut sudah ditentukan oleh Allah, manusia tidak bisa berbuat apa-apa, kecuali pasrah menjalaninya. Sebagian beranggapan bahwa penyandang disabilitas adalah aib, bahkan kutukan Tuhan. [138]

---

[137] Colin Barnes and Geof Mercer. "Illness and Disability, hal. 29 -54.

[138] Jamaludin dan Rifqi Awati Zahara, "Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (*Huququl Insani*) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam" dalam *Legitima*, Vol. 2, no. 2, tahun 2020, hal. 245 – 246.

Pendapat itu diperkuat dari temuan Covey, masyarakat secara umum memandang penyandang disabilitas dengan cara-cara berikut: sebagai hukuman dari Tuhan karena dosa, akibat sihir, kesalahpahaman orang tua selama kehamilan, akibat roh jahat, pengaruh astrologi sebagai manusia rendah atau seperti binatang, jelek, jahat, bergantung pada kasihan, hiperaktif secara seksual, rusak, kurang dapat diterima secara sosial, dan menyimpang secara sosial. Cara pandang semacam ini yang akhirnya mengakibatkan masyarakat menganggap mereka sebagai beban.[139]

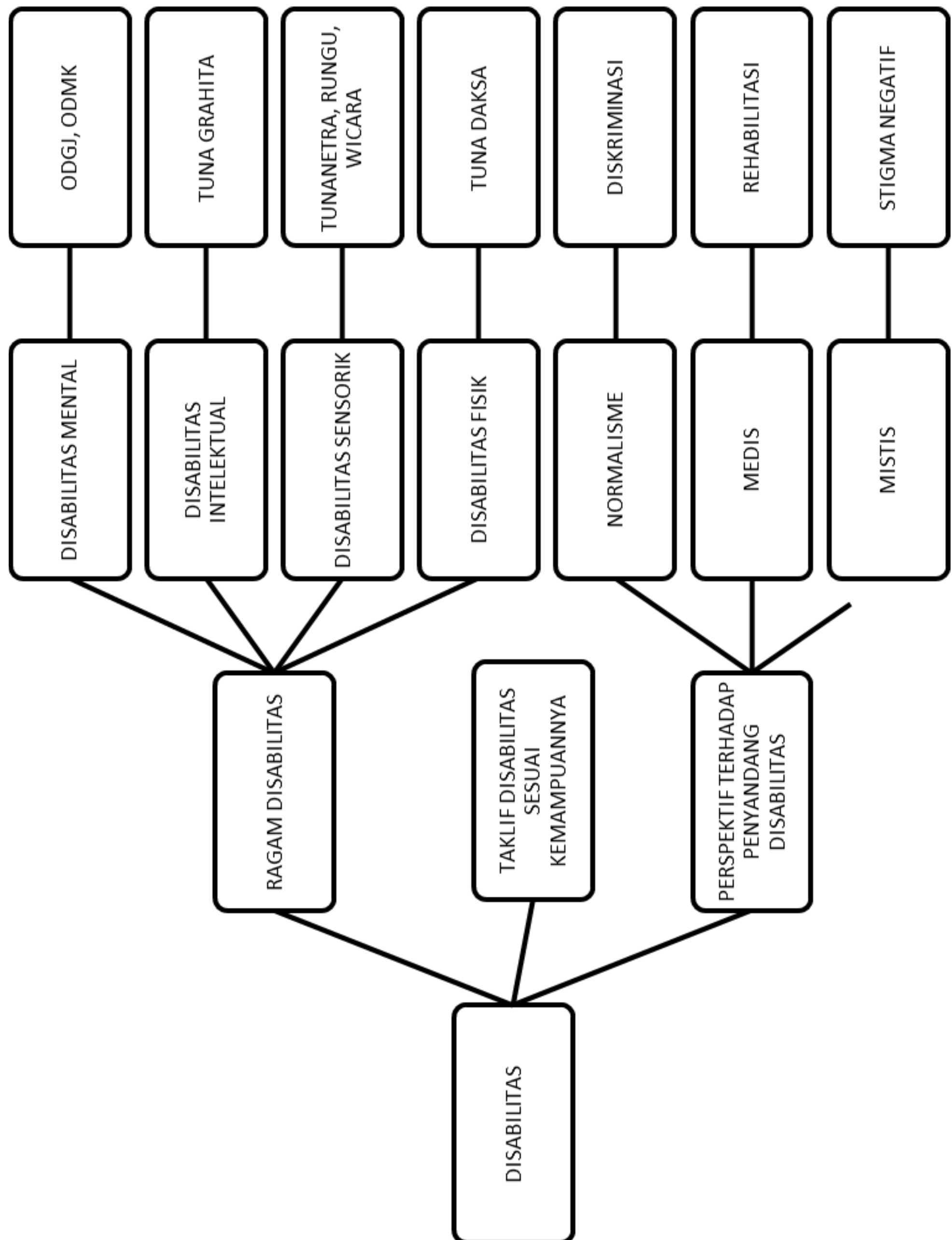
Sebab itu, sebagian masyarakat memperlakukan mereka dengan salah, memperlakukan penyandang disabilitas secara berbeda bahkan lebih didasarkan pada asumsi kondisi fisik tertentu, mereka di anggap tidak mampu melakukan aktivitas sebagaimana umumnya. Dari asumsi inilah diskriminasi muncul (lahir) dari berbagai macamnya (bentuknya).

Dalam kosmologi Jawa orang percaya bahwa eksistensi manusia memiliki kaitan dengan struktur, hubungan ruang dan waktu dalam alam semesta. Pemahaman mengenai penciptaan alam semesta sebagian besar dipengaruhi oleh ajaran Hindu. Kacamata kosmologi Jawa itu bisa membaca eksistensi disabilitas. Narasi budaya atas disabilitas mengatakan bahwa kondisi disabilitas merupakan karma dari perbuatan di masa lalu. [140]

---

[139] Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history*. Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998, hal. 6-8

[140] Raja dianggap sebagai salah satu elemen dalam penciptaan alam semesta yang mewakili pusat kosmis sekaligus mistis. Orang Jawa mengenal proses *cakra manggilingan* yakni sebuah konsep hidup yang diambil Dâri senjata Prabu Kresna, Raja Dâri Dwarawati. Konsep ini menanamkan bahwa hidup tergantung pada dalane waskitha saka niteni, berarti segala sesuatu yang terjadi pada esok hari tergantung pada pengamatan yang tekun dan teliti. Baca, Aisyah Nur Amalia, "Proses *Othering* pada Penyandang Disabilitas di Keraton Yogyakarta" dalam *Proceedings The 2nd The Indonesian Conference on Disability Studies and Inclusive Education (ICODIE)* 2019, hal. 274.



Gambar 1. Ragam Disabilitas, Taklif Disabilitas dan Perspektif terhadap Penyandang Disabilitas


PONDOK PESANTREN DARUSSALAM
دارالسلام
TANGERANG

BAB III

TERM AL-QUR'AN TERKAIT *TAKLÎF* DAN DISABILITAS

A. Konstruksi Ayat al-Qur'an tentang Disabilitas

Berbicara disabilitas dalam al-Qur'an memang tidak ditemukan diksi atau istilah langsung terkait difabel maupun disabilitas. Mengingat istilah difabel dan disabilitas muncul belakangan. Namun, jika ditelusuri lebih lanjut, tidak sedikit al-Qur'an menyinggung dan menyebut disabilitas sensorik misalnya disabilitas netra dengan diksi *a'mâ* (اعمى) atau *'umyun* (عمي) untuk disabilitas netra kategori *blind total* dan istilah *akmah* (أكمه) untuk disabilitas netra *low vision*, dengan diksi *bukmun* (بكم) untuk disabilitas wicara, diksi *shummun* (صم) untuk disabilitas rungu, disabilitas fisik dengan istilah *a'raj* (أعرج) dan diksi *majnûn* (مجنون) untuk disabilitas mental serta diksi *safîh* (سفيه) untuk disabilitas intelektual.

1. *A'mâ atau 'Umyun* (Tunanetra/Buta)

Terminologi kategori disabilitas mata (tunanetra) dalam al-Qur'an digunakan beberapa kata untuk menunjukkan penyandang cacat, yaitu *a'mâ atau 'umyun, akmah*, dan *thamsa* untuk menunjukkan makna buta (tunanetra). *A'mâ* adalah bentuk *isim fâ'il* dari *'amiya* sementara *'umyun* adalah bentuk jama' taksir dari kata *a'mâ*.[141] Dalam bahasa Arab, diksi *a'mâ* (اعمى) atau *'umyun* (عمي) berarti hilangnya seluruh penglihatan.[142] Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi 'ama*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' ya'mâ* dan dalam bentuk *masdar*

---

[141] *Isim fâ'il* yang mengikuti *wazan af'al* maka bentuk *jama' taksirnya* mengikuti *wazan fu'lun*; seperti *a'mâ - 'umyun, ashamm – shummun, abkam – bukmun*. Abdurrahman 'Alî al-makûdî, *Syarh Makûdî ala Alfiyyah,* Beirut: Maktabah al-Ashriyyah, hal 325.

[142] Ibnu Mazhûr, *Lisan al-A'rab,* Beirut: Dâr Shadir, 2010, jilid 4, hal. 3115.

'aman. Apabila ditelusuri terminologi "*a'mâ* " dan kata sepadanan terdapat 33 kali dalam 30 ayat serta tersebar dalam 21 surat, yakni surat al-Baqarah ayat 18, 171; surat al-Maidah ayat 71; surat al-An'am ayat 50 & 104; surat al-A'raf ayat 64; surat Yunus ayat 43; surat Hud ayat 24; surat al-Ra'd ayat 16 & 19; surat al-Isra: 72 & 97; surat Taha ayat 124 & 125; surat al-Hajj ayat 46; surat al-Nur ayat 61; al-Furqan ayat 73; surat an-Naml ayat 66 & 81; surat al-Qasas ayat 66; surat al-Rum ayat 53; surat Fatir ayat 19; surat Ghafir ayat 58; surat Fussilat ayat 17; surat al-Zukhruf ayat 40; surat Muhammad ayat 23; surat al-Fath ayat 17 dan surat 'Abasa ayat 2.[143]

Istilah *A'mâ atau 'umyun* dan *akmah* mempunyai arti yang sama yaitu tunanetra. Akan tetapi, kedua istilah tersebut mempunyai perbedaan kategori yaitu *a'mâ /umyun* menunjukkan hilangnya seluruh penglihatan atau sesuatu keadaan terhambatnya penglihatan yang mencakup kebutaan total.[144] Adapun *akmah* menunjuk kebutaan tidak total (*low vision*),[145] seseorang buta sejak lahir dan pendapat lain juga mengatakan seseorang yang dapat melihat di waktu siang, namun tidak dapat melihat pada waktu malam hari.

Meita Shanty juga berpendapat bahwa tunanetra adalah individu yang memiliki hambatan dalam penglihatan. Tunanetra diklasifikasikan ke dalam dua golongan, yaitu: buta total (*blind*) dan *low vision*.[146] Istilah *a'mâ /umyun* dalam Al-Quran menjelaskan sikap terhadap penyandang disabilitas, perumpamaan-perumpamaan dan balasan terhadap orang yang mengingkari perintah Allah sedangkan istilah

---

[143] Lihat Muhammad Fuâd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim,* Kairo: Dâr al-Hadis, 1364 H, hal. 488-489.

[144] Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat: Metode Pembelajaran & Terapi untuk Anak Berkebutuhan Khusus,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010, hal. 36.

[145] *Low vision* adalah mereka yang jika melihat sesuatu, matanya harus didekatkan, atau mata harus dijauhkan Dâri objek yang dilihatnya, atau mereka yang memiliki pemandangan kabur ketika melihat objek. Untuk mengatasi permasalahan penglihatannya, para penderita low vision ini menggunakan kacamata atau kontak lensa. Lihat, Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat*, hal. 36.

[146] Meita Shanty, *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus,* Yogyakarta: Familia, 2015, hal. 30.

akmah menunjukkan pada sikap terhadap penyandang disabilitas.

Kata *'umyun* dalam surat al-Baqarah ayat 18 merupakan wujud peringatan Allah kepada manusia dan wujud anugerah yang berbentuk alat-alat (pancaindera) supaya manusia menggunakannya untuk memperoleh petunjuk.[147] Kata *a'mâ* dalam al-Qur'an memiliki tiga dimensi, yaitu disabilitas secara zhahir, buta secara bathin dan buta mata hati.

a. Secara Fisik (Orang yang Cacat Jasadnya) Yaitu:

1) Abasa/80: 2

أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

"Karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullâh bin Ummi Maktûm)".

Rasullah saw disadarkan dengan halus supaya jangan sampai bermuka masam kepada orang yang datang bertanya: hendaklah bermuka manis terus, sehingga orang-orang yang tengah dididik itu merasa bahwa dirinya dihargai dan termasuk kepada Ibnu Ummi Maktûm.[148] Sehingga *a'mâ* yang terdapat dalam surat ini memang ditujukkan kepada orang yang disabilitas mata, yakni Abdullah bin Ummi Maktûm.

Penyebutan orang buta dalam ayat ini merupakan pemberitahuan akan keuzurannya yang harus di maklumi dalam hal ia memotong pembicaraan Nabi SAW. Tatkala beliau sedang disibukkan oleh pertemuannya dengan orang banyak. Bisa jadi kebutaan ini merupakan 'illat yang menyebabkan marah dan berpalingnya Rasulullah dari padanya. Seolah-olah ayat ini mengatakan, oleh karena butaanya, maka kamu (Muhammad) seharusnya lebih

[147] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 1, hal. 114.

[148] Hamka, *Tafsir Al Azhar,* Jakarta: Pustaka Panjimas, jilid 30, hal. 44.

berbelas kasihan dan berlaku lemah lembut kepada.[149] Saat Nabi saw menghiraukan penyandang disabilitas, Allah langsung memberikan peringatan melalui surat ini. Penyandang disabilitas mestinya juga mendapatkan penyikapan yang sama dan setara.

2) An-Nur/24:61

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ
أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ
أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ
خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ
أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ
كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak- bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi allah yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayat nya kamu memahami".

Menurut al-Marâgî menyebutkan sebab turunnya ayat ini bahwasanya kaum muslimin merasa kesulitan untuk makan

---

[149]Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî,* Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, juz 30, hal. 39.

bersama orang buta, karena dia tidak dapat melihat tempat makanan yang baik bersama orang pincang karena dia tidak dapat berebut makanan, dan bersama orang sakit, karena dia tidak menikmati makanan. Menurut adh-Dhahhak, kebiasaan sebagian orang Arab adalah mereka akan merasasebelum diutus Rasulallah saw penduduk Madinah tidak mau makan bersama dengan orang-orang yang tunanetra dan orang-orang yang sakit. Orang Madinah beralasan tidak mau makan bersama dengan mereka sebab menjijikkan dan kotor. [150]

Menurut Quraish Shihab, surah an-Nur [24] ayat 61 ini menyatakan bahwa: tidak ada halangan dan dosa bagi orang buta untuk tidak melaksanakan secara sempurna kewajiban-kewajiban yang menuntut penggunaan pandangan mata, tidak pula bagi orang pincang untuk kewajiban yang mengahruskan penggunaan kaki yang sehat, tidak pula bagi orang sakit yang penyakitnya menghalangi atau memberatkan dia melakukan sesuatu seperti berpuasa.[151]

Kemudian ayat ini menegaskan bahwa, dan tidak ada pula halangan bagi diri kamu sendiri, untuk makan bersama-sama mereka yang memiliki uzur itu, karena mereka tidak dapat bekerja untuk mencari nafkah, baik itu di rumah kamu atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudara-saudaramu yang perempuan, di rumah saudara-saudara bapakmu yang laki-laki, atau di rumah manapun yang telah diizinkan.

Dalam pandangan penulis, Ayat di atas secara umum berisi 3 poin utama, yakni: 1) tidak ada dosa bagi penyandang

---

[150] Abu Ja'far Mu<u>h</u>ammad bin Jarîr al-Tabarî, *Jami al-Bayân 'an Ta'wil Âyi al-Qur'an*, Kairo: Dâr Hajar, 2001, juz 6, hal. 626-627. Bandingkan dengan A<u>h</u>mad Musthafâ Al Marâgî, Kairo: Musthafa Bâbi al Halabî, 1946, juz 18, hal. 134.

.

[151] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 8, hal. 613.

disabilitas atau orang sakit jika tidak mampu melaksanakan ibadah dengan sempurna karena kesulitan yang diakibatkan oleh disabilitasnya ataupun sakitnya; 2) tidak apa-apa jika seseorang makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit di manapun dan kapanpun sebagaimana ia makan dengan orang lain biasanya; 3) setiap kali memasuki rumah, sebaiknya seseorang mengucap salam.

Ada beberapa riwayat mengenai asbabun nuzul surah an-Nur [24] ayat 61 ini. Namun penulis lebih condong kepada riwayat yang menyatakan bahwa dahulu – sebelum nabi datang – orang-orang merasa tidak enak makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit, karena berbagai kekhawatiran. Misalnya, seseorang tidak enak makan bersama orang pincang karena dia tidak dapat duduk dengan sempurna sehingga dapat mengganggu teman duduknya dan sebagainya.

Orang-orang sungkan makan bersama penyandang disabilitas karena takut menzalimi mereka. Kemudian Allah Swt menurunkan surah an-Nur [24] ayat 61 sebagai isyarat kebolehan makan bersama penyandang disabilitas dan orang sakit. Dia juga memerintahkan agar seseorang juga tidak sungkan makan di rumah keluarga atau sahabat dan kerabatnya atau rumah yang diserahkan padanya. Setiap orang boleh makan di sana dengan cara yang ma'ruf dan dibolehkan agama.

Menurut Al-Marâgî dalam tafsirnya, dalam ayat ini Allah Swt menjelaskan bahwa orang buta, orang pincang dan orang sakit tidak berdosa untuk makan bersama-sama orang yang sehat, dan juga tidak berdosa makan di rumah yang di dalamnya terdapat istri dan keluarganya, termasuk rumah anak karena rumah anak seperti rumahnya sendiri, atau di rumah kerabatnya yang sudah diketahui bahwa mereka merasa senang jika ia makan di rumah mereka.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa surah an-Nur [24] ayat 61 menjelaskan tentang penyandang disabilitas memiliki hak yang sama dengan manusia lainnya. Oleh karena itu, semestinya seorang muslim tidak memiliki stigma negatif terhadap mereka, apalagi membuat penyandang disabilitas merasa terpinggirkan dan tidak berarti. Sebab Islam datang membawa nilai kesetaraan, kesamaan, dan melawan segala tindakan diskriminasi.

Riwayat itu menunjukkan Islam hadir dalam melakukan kritik sosial terhadap realitas sosial masyarakat Madinah yang menganggap sebelahmata para penyandang disabilitas.

3) Al Fath/48:17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

"Tiada dosa atas orang yang buta dan tidak (juga) atas orang pincang dan (juga) tidak atas orang sakit dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul nya, niscaya Allah akan memasukkannya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, dan barang siapa berpaling niscaya akan disiksanya dengan siksa yang pedih".

Menurut M Quraish Shihab ayat di atas menggunakan redaksi pengecualian, yakni tidak menyatakan bahwa kecuali orang buta dan seterusnya. Ini untuk mengisyaratkan bahwa sejak awal mereka sudah tidak dibebani untuk pergi berperang sehingga kelompok ini bukan kelompok dikecualikan.[152]

[152] Namun demikian, pernyataan tidak ada dosa tanpa menyebut dalam hal apa ketiadaan dosa itu (yang penulis kemukakan di atas dengan kalimat "bila tidak memenuhi ajakan itu") untuk mengisyaratkan bahwa kehadiran mereka tidak terhalang karena kehadiran mereka yang memiliki Udzur itu sedikit atau banyak dapat membantu dan memberi dampak positif bagi kaum muslimin. Lihat, M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 535-536.

Menurut Ibnu Katsîr, munasabah surat an-Nur ayat 61 dapat disamakan dengan surat al-Fath ayat 17 yang berkenaan dengan masalah jihad. Ibnu Katsîr menyebutkan beberapa alasan syar'i sehingga diperbolehkan untuk tidak ikut berperang karena adanya cacat yang permanen ber-kepanjangan dan ada juga sifat nya tidak berpermanen. Seperti sakit yang menyerang beberapa hari kemudian sembuh lagi. Maka uzur-uzur yang tidak permanen ini disamakan juga dengan permanen hingga sembuh.[153]

Kemudian Allah menuturkan alasan-alasan sah ketidak ikut sertaan dalam berjihad. Tiada dosa atas orang yang buta, pincang, sakit apabila tidak ikut berperang orang tersebut tidak berdosa jika tidak keluar berperang. Sebab mereka memiliki alasan-alasan yang jelas dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasulnya. Niscaya Allah akan memasukan-nya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai. Dan barang siapa yang tidak ikut berperang tanpa ada alasan-alasan yang tidak jelas niscaya akan di azab oleh Allah, menyiksanya dengan siksa yang berat didunia dengan kehinaan dan di akhirat.[154]

b. Mental (Orang yang Cacat Teologinya) yaitu:
   1) Thaaha/20:124

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ

"Barang siapa berpaling dari peringatan ku, maka sungguh, dia akan menjalani kehidupan yang sempit, dan kami akan mengumpul-kannya pada hari kiamat dalam keadaan buta".

Ayat ini menjelaskan ganjaran yang menanti mereka yang taat mengikuti petunjuk Allah. Sebaliknya, pada ayat ini,

---

[153] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 7, hal. 317.

[154] Muhammad Alî Ash Shabunî, *Shafwat at-Tafâsîr,* Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997, jilid 3, hal. 205.

Allah menjelaskan bahwa: dan barang siapa berpaling dari peringatanku, yakni enggan melaksanakan petunjukku yang ku sampaikan melalui para nabi, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit yang menjadikan ia, walau memiliki aneka kenikmatan duniawi, tidak pernah merasa puas dengan perolehannya tidak juga rela dan pasrah menerima ketetapanku dan kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta. Kami melupakan dan meninggalkannya sehingga ia tidak dapat mencapai jalan menuju kesurga.[155]

Ibn Katsîr menjelaskan term buta pada surat Thaha ayat 124, ia menjelaskan bahwa orang-orang buta yang disinggung dalam ayat itu adalah mereka yang selama hidupnya berpaling dari peringatan Allah orang yang menyalahi perintah yang telah Allah turunkan kepada Rasul-Nya, melupakannya, dan mengambil selain petunjuk dari Rasul-Nya. Al-Marâgî menjelaskan term buta dimaksudkan buta terhadap surga, karena kejahilan yang pernah dilakukan di dunia akan tetap melekat di akhirat kelak.

2) Al Fathir/35:19

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ

"Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat".

Ayat ini mempersamakan keadaan sang kafir dengan *(al-a'mâ*) orang buta dan mukmin dengan (*al-bashîr*) yang melihat. Ayat itu mendahulukan penyebutan contoh yang kafir karena tujuan utama perbandingan ini adalah mengambarkan keburukan mereka, bukan pujian kepada mukmin. Seorang kafir dipersamakan dengan seorang buta. Memang, seorang yang buta bisa saja mengetahui sesuatu, tetapi pengetahuan

[155] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran,* Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 7, hal. 699-700.

atas dasar pandangannya tidak terlihat sehingga pada akhirnya pengetahuannya sangat kurang dan diliputi oleh ketidakpastian. Sang kafir, kalaupun mengetahui sesuatu, yang diketahuinya hanyalah fenomena kehidupan duniawi, bukan fenomena kehidupan ukhrawi, karena ia tidak memiliki pandangan hati yang mampu menunjukkan kepadanya makna hidup ukhrawi itu.[156]

Mustafâ Marâgî menyimpulkan bahwa buta di perumpamaan orang-orang kafir yang berjalan kegelapan-kegelapan dia tidak bisa keluar dari pada kegelapan. Sehingga terseret menuju neraka, sedangkan orang-orang yang melihat di perumpamaan dengan orang mukmin, mendengar dan hati mereka terang. Dan dia dapat berjalan lurus menuju ke surga.[157]

3) Yunus/10:43

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ ۚ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

"Dan diantara mereka ada yang melihat kepada engkau tetapi apakah engkau dapat member petunjuk kepada orang yang buta, walaupun mereka tidak memperhatikan".

Dan ada juga diantara mereka yang melihat kepadamu dengan pandangan matanya dari kejauhan atau melihat bukti-bukti kebenaranmu, tetapi mata hatinya tetutup. Nah, apakah engkau dapat memberi petunjuk dan bukti-bukti kebenaran? Pasti tidak! yang keadaannya demikian saja engkau tak akan mampu memberinya petunjuk walaupun mereka berkenan memperhatikan, apalagi mereka itu yang tidak

---

[156] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 11, hal. 48.

[157] Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî,* Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, juz 22, hal. 123.

memperhatikan.[158]

Bahwa sesungguhnya petunjuk agama pun, seperti halnya petunjuk indera yang tidak dapat masuk kecuali kepada orang yang siap untuk menerima petunjuk akal. Dan sesungguhnya, hidayah akal pun tidak akan dapat diperoleh kecuali dengan cara mengarahkan jiwa dan tujuan yang sehat. Namun, jiwa mereka ternyata telah berpaling dari menggunakan akal mereka secara tepat dalam memikirkan petunjuk-petunjuk yang dapat ditangkap oleh mata kepala atau telinga, untuk mengetahui tujuan apa pun diantara tujuan-tujuan yang mulia, yang ada dibalik syahwat dan tradisi-tradisi mereka.[159]

Dan diantara mereka ada yang melihat kepada engkau[160] yaitu mereka melihat kepadamu dan kepada apa-apa yang telah allah taala karuniakan kepadamu berupa ketenangan, perangai yang baik akhlak mulia dan bukti yang nyata akan kenabianmu bagi orang yang memilki bashirah (ilmu) dan akal. Mereka melihat sebagaimana orang-orang yang selain mereka melihat, namun mereka tidak mendapatkan hidayah sedikitpun seperti yang didapatkan oleh orang-orang selain mereka. Bahkan orang-orang yang beriman melihat kepadamu dengan pandangan mata yang penuh dengan penghormatan, sedangkan orang-orang yang kafir melihat kepadamu dengan pandangan mata yang penuh dengan penghinaan.[161] Allah berfirman dalam Al Furqan 14:

لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا

(Akan dikatakan kepada mereka): "Jangan kamu sekalian

---

[158] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 5, hal. 412.

[159] Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî,* Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 11, hal. 111.

[160] Artinya menyaksikan tanda-tanda kenabianmu akan tetapi mereka tidak mengakuinya.

[161] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 4, hal. 236.

mengharapkan satu kebinasaan, melainkan harapkanlah kebinasaan yang banyak.

4) Hud/11: 24

مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ

"Perumpamaan kedua golongan (orang kafir dan mukmin), seperti orang buta dan tuli dengan orang yang dapat melihat dan dapat mendengar. Samakah kedua golongan itu? Maka tidakkah kamu mengambil pelajaran?".

Perumpamaan, yakni perbandingan sifat dan keadaan, kedua golongan, yakni golongan orang-orang kafir dan golongan orang-orang mukmin itu, adalah golongan orang kafir seperti orang yang buta mata kepala dan hatinya dan orang yang tuli telinganya, tidak mendengar sedikit pun, dengan keadaan orang mukmin yang dapat melihat dengan mata kepala dan hatinya dan yang dapat juga mendengar dalam bentuk dan keadaan sempurna.[162]

Bahwa Allah memisalkan orang-orang kafir itu dengan orang buta yang tidak mempergunakan penglihatannya untuk melihat sesuatu. Dengan itu, mereka lebih rendah dari derajat binatang yang tidak bisa berbicara, seperti memahami ayat-ayat Allah yang dapat menambah ilmu dan petunjuk kepada mereka dan orang-orang kafir yang tuli tidak bisa mendengarkan juru dakwah yang mengajak kepada petunjuk dan pelajaran yang benar oleh karenanya, orang-orang kafir tidak memenuhi seruan tersebut dan tidak mengambil sebagia petunjuk. Sedangkan orang-orang beriman dan menggunakan penglihatan dan pendengaran, mereka menempuh jalan ke surga dan meninggalkan hal-hal yang menyebabkan

---

[162] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 200), jilid 5, hal. 594.

kebinasaan, seperti kekafiran dan kesesatan.[163]

Orang kafir disifati dengan kesengasaraan dan orang mukmin disifati dengan kebahagian. Mereka itu (orang kafir) seperti orang buta dan tuli, sedangkan orang mukmin seperti melihat dan mendengar. Orang kafir itu buta dari kebenaran di dunia, kelak di akhirat dia tidak mengerti dan mengetahui jalan kepada kebaikan, dan dia pun tuli dari mendengar *hujjah-hujjah* sehingga tidak dapat mendengar hal-hal yang bermanfaat bagi dirinya, sedangkan orang yang beriman, dia adalah orang cerdas, pintar dan berakal. Dia dapat melihat kebenaran dan dapat membedakan dari kebatilan, sehingga dia pun mengikuti kebaikan dan meninggalkan keburukan.[164]

5) al-Qashash: 66

فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ

Maka gelaplah bagi mereka segala macam alasan pada hari itu, karena itu mereka tidak saling tanya menanya. **(**Al-Qashash/28: 66).

Term buta dalam ayat di atas ditafsirkan oleh M Quraish Shihab sebagai buta non fisik, yakni buta terhadap jalan menuju surga. Kehidupan yang sempit adalah kehidupan yang sulit dihadapi lahir dan batin, sehingga menjadikan seseorang tidak merasa puas dan selalu gelisah karena tidak menoleh kepada hal-hal yang bersifat rohaniah". Ia tidak akan merasakan kenikmatan ruhani karena mata hatinya buta dan jiwanya terbelenggu oleh hal-hal yang bersifat material.[165]

---

[163] Ahmad Musthafâ Al Marâgî, *Tafsîr Al Marâgî,* juz 30, Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 12, hal. 23.

[164] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 4, hal. 273.

[165] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 11, hal. 700.

2. *Shummun* dan *Bukmun* (Disabilitas Sensorik Rungu dan Wicara)

Kata *shummun* berarti sumbatan pada telinga dan kesulitan/ gangguan mendengar. Sebagai rinciannya, dalam bentuk fi'il madhi shanma, dalam *bentuk fi'il mudhâri' yashammu*, dan dalam bentuk masdar *shamaman* dan *shamman*. Sedangkan *bukmun* berarti bisu.[166] Bukmun juga berarti sesuatu yang diciptakan pada umumnya dapat berbicara, namun pada orang itu tidak memiliki kemampuan berkata-kata.[167] Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi bakama*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' yabkamu* dan dalam bentuk *masdar bakaman*.

Istilah *shummum* memiliki arti gangguan pendengaran, tuli atau pekak. Sesuai dengan pendapat pendapat Meita shanty dalam bukunya Strategi belajar khusus untuk anak berkebutuhan khusus bahwa tunarungu adalah individu yang memiliki hambatan dalam pendengaran baik permanen maupun tidak permanen.[168] Istilah *shummum* dalam Al-Quran menunjuk perumpamaan perumpamaan terhadap orang-orang kafir.

Bukmun memiliki arti yang dekat dengan kata *al kharasu*. Akan tetapi, keduanya mempunyai perbedaan yaitu kata al kharasu menunjukkan sesuatu makna yang memang diciptakan tanpa kemampuan berbicara seperti binatang. Sedangkan kata bukmum menunjuk pada istilah sebaliknya yang ditujukan pada manusia. Sesuai dengan pendapat Dinie ratri desiningrum dalam bukunya Psikologi anak berkebutuahan khusus bahwa tunawicara adalah bisu atau gangguan komunikasi, yaitu anak yang mengalami kelainan suara, artikulasi (pengucapan), atau kelancaran bicara, yang mengakibatkan terjadi penyimpangan bentuk bahasa, isi bahasa, atau

---

[166] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hal. 70.

[167] Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, cet 25,hal. 331.

[168] Meita Shanty, *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus,* Yogyakarta: Familia, 2015, hal. 31.

fungsi bahasa.[169] Istilah bukmum dalam Al-Quran memaknai atau menjelaskan bentuk perumpamaan terhadap orang-orang kafir. Summun dan bukmun dalam al Quran terdapat dalam ayat-ayat diantaranya:

a. Al Baqarah (1): 18

صُمٌّ بُكۡمٌ عُمۡيٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ

"Mereka tuli, bisu dan buta, sehingga mereka tidak dapat kembali".

Mereka tuli, mereka seperti orang tuli, tidak dapat mendengar kebaikan, bisu, mereka seperti orang bisu, tidak dapat mengatakan apa yang bemanfaat bagi mereka. Buta, mereka seperti orang buta, mereka tidak dapat melihat petunjuk dan tidak dapat mengikuti jalan lurus. Maka tidaklah mereka akan kembali, mereka tidak akan dapat kembali dari kondisi kesesatan mereka, lalu Allah membuta perumpamaan lain sebagai tambahan untuk menguak dan menjelaskan kebobrokan mereka.[170] Tuli tidak bisa mendengarkan kebaikan, bisu tidak bisa mengatakan sesuatu yang bermanfaat bagi mereka, buta dalam kesesatan dan tidak dapat melihat, sebagaimana firman Allah:

أَفَلَمۡ يَسِيرُوا فِي الۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٌ يَعۡقِلُونَ بِهَا أَوۡ آذَانٌ يَسۡمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا
تَعۡمَى الۡأَبۡصَارُ وَلَٰكِنۡ تَعۡمَى الۡقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (Al Hajj/22: 46).

Itulah sebabnya, mereka tidak bisa lagi kembali seperti

---

[169] Dinie Ratri Desiningrum, *Psikologi Anak Berkebutuhan Khusus*, Yogyakarta: Psikosain, 2016, hal. 7.

[170] Muhammad Alî Ash Shabunî, *Shafwat at-Tafâsîr* Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997, jilid 1, hal. 29.

sebelumnya ketika mendapatkan hidayah. Karena mereka telah menjualnya dengan kesesatan".[171]

M Quraish Shihab menjelaskan orang-orang buta yang tidak mendengar petunjuk Allah, orang-orang bisu tidak mengucapkan kalimat yang hak dan orang-orang buta tidak dapat melihat tanda-tanda kekuasaan dan keesaan Allah.[172]

b. Al Baqarah/2: 171

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

"Dan perumpamaan bagi (penyeru) orang yang kafir adalah adalah seperti (pengembala) yang meneriaki (binatang) yang tidak mendengar selain pangilan dan teriakan. (mereka) tuli, bisu, dan buta, maka mereka tidak mengerti".

Mereka seperti tuli terhadap kebenaran, mereka bisu karena tidak dapat mengatakan kebenaran, dan mereka buta tidak dapat melihat kebenaran. Mereka tidak memahami apa pun yang dikatakan kepada mereka, sebab mereka seperti hewan yang tersesat jalan.[173]

c. Al An'am/6: 39

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ۗ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat kami adalah tuli, bisu dan berada dalam gelap gulita. Barang siapa dikehendaki Allah (dalam kesesatan), niscaya disesatkannya. Dan barang siapa dikehendaki Allah (untuk diberi petunjuk). Niscaya dia menjadikannya berada di atas jalan

---

[171] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 5, hal. 384.

[172] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 1, hal. 137.

[173] Muhammad Alî Ash Shabunî, *Shafwat at-Tafâsîr* Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997, jilid 1, hal. 101.

yang lurus".

Tuli dan bisu dapat merupakan sifat bagi semua oranag-orang kafir, dan dapat juga dalam arti yang tuli adalah orang-orang yang bodoh dan hanya bertaklid mengikut pemuka-pemuka kafir, sedang yang bisu adalah para pemuka orang-orang kafir yang sebenarnya mengetahui kebenaran, tetapi lidah mereka enggan mengakui dan menjelaskan kepada pengikut-pengikut mereka. Keduanya pemimpin dan yang dipimpin telah berada dalam jurang kegelapan.[174]

M. Quraish Shihab menjelaskan tuli adalah sifat orang-orang kafir yang tidak mau mendengar teliga mereka dari kebenaran, bisu adalah mulut mereka tidak dapat berbicara atau berdialog kebenaran, buta adalah tidak mengfungsikan mata mereka dari melihat kebesaran Allah.[175]

3. *A'roj* (Disabilitas Fisik/Tuna Daksa)

Kata *a'raj* berarti pincang[176] dan timbang atau seseorang yang pincang kakinya, berjalan seolah sedang menanjak, naik ke tempat yang lebih tinggi atau berjalan pada permukaan yang tidak datar.[177] Sebagai rinciannya, dalam bentuk *fi'il madhi 'araja*, dalam bentuk *fi'il mudhâri' ya'raju* dan dalam bentuk *masdar 'arajan*. *A'roj* dalam al Quran terdapat dalam ayat-ayat diantaranya:

a. An-Nur/24: 61

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ
أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ

---

174 M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran,* Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 6, hal. 418-419.

175 M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, jilid 5, hal. 406.

176 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hal. 260.

177 Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir, Cet ke 25*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002, hal. 880.

أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak-bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi allah yang diberi berkat lagi baik. Demikanlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayat nya kamu memahami".

Menurut Al Marâgî menyebutkan sebab turunnya ayat ini bahwasanya kaum muslimin merasa kesulitan untuk makan bersama orang buta, karena dia tidak dapat melihat tempat makanan yang baik, bersama orang pincang karena dia tidak dapat berebut makanan, dan bersama orang sakit, karena dia tidak menikmati makanan.[178] Orang buta, orang pincang dan orang sakit, boleh kita bawa makan di rumah-rumah itu. Di akhirnya dijelaskan lagi bahwasanya apabila kita masuk kedalam rumah (rumah keluarga, rumah bapakmu dan lain-lain) maka hendaklah ucapkan salam seketika hendak masuk.[179] Menurut Adh Dhahhâk berkata: mereka sebelum ada pengutusan merasa

[178] Ahmad Musthafâ Al Marâgi, *Tafsîr al-Marâgî,* Kairo: Musthafa Babi al Halabî, 1946, jilid 18, hal. 135.
[179] Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, juz 18, hal. 231.

keberatan dari makan bersama orang-orang tersebut (orang buta, pincang, dan sakit) karena kotor dan jijik, agar mereka tidak mengutamakan mereka, maka turunlah ayat ini.[180]

b. Al Fath/48:17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

"Tiada dosa atas orang yang buta dan tidak (juga) atas orang pincang dan (juga) tidak atas orang sakit dan barang siapa yang taat kepada Allah dan Rasul nya, niscaya Allah akan memasukkannya kedalam surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, dan barang siapa berpaling niscaya akan disiksanya dengan siksa yang pedih".

Menurut M Quraish Shihab ayat diatas menggunakan redaksi pengecualian, yakni tidak menyatakan bahwa kecuali orang buta dan seterusnya. Ini untuk mengisyaratkan bahwa sejak awal mereka sudah tidak dibebani untuk pergi berperang sehingga kelompok ini bukan kelompok dikecualikan. Namun demikian, pernyataan tidak ada dosa tanpa menyebut dalam hal apa ketiadaan dosa itu (yang penulis kemukakan di atas dengan kalimat "bila tidak memenuhi ajakan itu") untuk mengisyaratkan bahwa kehadiran mereka tidak terhalang karena kehadiran mereka yang memiliki Udzur itu sedikit atau banyak dapat membantu dan memberi dampak positif bagi kaum muslimin.[181]

4. *Majnûn* (Disabilitas Mental)

Dari segi bahasa, kata *majnûn* adalah bentuk isim mafûl dari kata *janna* yang berarti tertutup. al-Ashfahani menyatakan bahwa kata "*Jann*" adalah tutup (*satr*) atau tertutupnya sesuatu dari panca indra, maka, kata "*Jannah* (Surga, kebun)" maknanya "tertutup", ia tertutup

[180] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 79.

[181] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, hal. 535-536.

oleh rerimbunan pohon, karena banyaknya pepohonan, bunga-bunga dan lainnya yang berada di dalamnya. Kata "*Janîn* (Janin)" juga bermakna "tertutup", karena ia tidak mampu dilihat oleh mata telanjang, bahkan oleh alat canggih pun, ia masih samar, walau kadang bisa ditebak. Sedangkan kata "*Jin*" berasal dari "*Jann*" yang juga tertutup, tertutup dari pandangan manusia.[182]

Kata "Majnun (Gila)", adalah orang yang pikirannya "tertutup" atau terhalang, tidak mampu berfikir dengan baik, bahkan tertutup oleh apapun dari luar dirinya dan dari dalam dirinya.[183] Dalam Al-Qur'an ini penyebutan ini menggunakan diksi *jinnah* dan *majnûn*. Ini tergambar misalnya dalam ayat:

a. Saba/34:7-8

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ۗ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ

Dan orang-orang kafir berkata (kepada teman-temannya). "Maukah kamu kami tunjukkan kepadamu seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar (akan dibangkitkan kembali) dalam ciptaan yang baru?Apakah dia mengada-adakan kebohongan terhadap Allah ataukah ada padanya penyakit gila?" (Tidak), tetapi orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat berada dalam siksaan dan kesesatan yang jauh.

Quraish Shihab menafsiri bahwa ayat di atas kembali menguraikan kebodohan kaum kafir yakni: Dan, di samping mereka menolak serta enggan percaya keniscayaan Kiamat, orang- orang kafir itu juga berkata kepada teman-teman mereka

[182] Ar Râgib al-Ashfihâni, *Al Mufradât fî Garîb al-Qur'an,* Damaskus: Dâr al Qalam, 1412 H, hal. 203

[183] Ar Râgib al-Ashfihâni, *Al Mufradât fî Garîb al-Qur'an,* Damaskus: Dâr al Qalam, 1412 H, hal. 204

sambil menghina Nabi Muhammad saw. Mereka berkata: "Apakah kamu mau kami tunjukkan seorang laki-laki-yakni bukan anak-anak yang belum cukup umur sehingga bisa ditoleransi kesalahannya-jang memberitakan kepada kamu bahwa apabila badan kamu telah dihancurkan oleh tanah atau api atau apa saja penyebab kematian serta setelah berlalunya masa yang berkepanjangan sehingga kehancuran ini sempurna sehancur-hancurnya dia mengatakan setelah itu bahwa sesungguhnya kamu benar-benar akan dibangkitkan kembali dalam ciptaan yang baru?

Teman-teman mereka sesama kafir mengukuhkan pendapat rekan-rekan mereka dengan mengajukan pertanyaan yang mengandung ejekan pula. Mereka berkata: "Apakah dia, yakni yang mengatakan hal itu-maksud mereka adalah Nabi Muhammad saw.-seorang yang sempurna akalnya lalu-mengada-ada kebohongan terhadap Allah ataukah dia tidak mengada- ada kebohongan hanya saja padanya ada kegilaan?"[184]

Menanggapi pandangan dan pelecehan orang-orang kafir itu, ayat di atas berkomentar tentang sebagian mereka bahwa: Sebenarnya tidak ada di antara dua hal yang mereka sebutkan ini-mengada-ada atau gila-yang menyentuh Nabi Muhammad saw. tetapi orang-orang yang tidak beriman kepada negeri akhirat berada dalam siksaan di dunia dan di akhirat dan kini dalam kehidupan duniawi dalam kesesatan yang jauh. Itulah yang menjadikan mereka menolak keniscayaan kiamat dan wahyu yang disampaikan Nabi Muhammad saw.

b. Az Zariyat/51:52

كَذَٰلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ

Demikianlah tidak seorang rasulpun yang datang kepada orang-orang yang sebelum mereka, melainkan mereka mengatakan: "Dia adalah

[184] M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta, Lentera Hati, 2002, Vol. 10, hal. 570-571.

seorang tukang sihir atau seorang gila".

Dalam ayat ini Allah menerangkan bahwa kaum Quraisy mendusta kan Muhammad saw, dengan menuduh bahwa Muhammad saw itu tukang sihir atau orang gila. Demikian juga halnya umat-umat terdahulu telah mendustakan rasul mereka. Mereka telah mengatakan seperti kata-kata yang dilontarkan oleh kaum kafir Mekah itu. Hal itu bukanlah suatu hal yang baru dalam kisah umat manusia. Semua rasul itu telah didustakan dan disakiti, akan tetapi rasul-rasul tersebut bersabar hingga datangnya pertolongan Allah. Ayat ini sebagai penghibur hati Rasulullah atas segala penderitaan yang dialaminya akibat penolakan kafir Mekah. Mereka telah menjadi angkuh dengan hal-hal kebendaan yang merupakan nikmat yang mengagungkan mereka. Mereka terpedaya oleh penundaan azab Tuhan kepada mereka. Maka segala peringatan dan nasihat tidak bermanfaat bagi mereka.[185]

Dalam pembacaan penulis ayat-ayat yang berisi tentang diksi *jinnah* atau *majnûn* berisi tentang dua hal yaitu; tuduhan gila dari orang-orang kafir terhadap para nabi dan penegasian Allah terhadap tuduhan itu.

5. *Safîh* (Disabilitas Intelektual)

Kata '*safîh*' berasal dari kata '*safiha-yasfahu*' yang berarti bodoh. Sedang kata dasarnya (mashdar) '*safhan*' atau '*safâhatan*' bermakna kebodohan. Adapun bentuk jamaknya (plural) adalah 'sufahâ' atau orang-orang yang bodoh. Ibn Mazhur berkata, *safîh* ialah orang yang sedikit rasa bijak (khiffah al-hilm) atau tidak punya kebijaksanaan.[186] Safih juga nama lain dari jahil atau orang. Ibnu Katsir menyebut, *safîh* adalah orang yang lemah pendapatnya, sedikit pengetahuannya tentang maslahat dan mudharat dalam kehidupannya dunia dan

---

[185] Departemen Agama, *AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA (Edisi yang Disempurnakan)*, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, jilid 9, hal. 487.

[186] Ibnu Mazhûr, Lisan al-'Arab. Beirut: Dâr Shadir, 2010, juz 13, hal. 497.

akhirat.[187] Al-Qura'n menyebutnya kadang-kadang dengan kata safîh dan kadang dengan kata sufahâ.

a. An-Nisa/4:4

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.

Orang yang belum sempurna akalnya ialah anak yatim yang belum balig atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya baik karena hilang akal seperti orang gila, maupun karena belum cerdas seperti orang yang biasa boros. Dalam ayat ini, Allah melarang para wali menmyerahkan harta mereka yang belum sempurna akalnya agar harta itu tidak habis atau binasa. Hal itu, karena Allah menjadikan harta sebagai penopang hamba-hamba-Nya untuk maslahat dunia mereka maupun agama, mereka yang belum sempurna akalnya tidak dapat mengatur hartanya dan menjaganya. Oleh karena itu, wali mereka yang bertindak, yaitu dengan mengeluarkan harta untuk makan dan pakaian mereka, serta mengeluarkan untuk sesuatu yang dharuri (penting) atau dibutuhkan mereka baik terkait dengan agama maupun dunia.

Disandarkannya harta kepada para wali sebagai isyarat wajibnya bagi para wali memberlakukan harta anak yatim sebagaimana mereka memberlakukan harta mereka dengan menjaganya, bertindak tepat dan tidak membawa kepada hal-hal yang berbahaya.

---

[187] Ibnu Katsîr, Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar. Tafsîr Ibnu Katsir. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, juz 1, hal. 93.

Yakni berikanlah mereka makanan dari harta itu. Dalam ayat ini terdapat dalil bahwa nafkah orang gila, anak kecil, orang yang kurang akalnya diambil dari harta mereka jika mereka memiliki harta.

b. Al-Baqarah/2:13

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِنْ لَا يَعْلَمُونَ

Apabila dikatakan kepada mereka: "Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang lain telah beriman". Mereka menjawab: "Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang yang bodoh itu telah beriman?" Ingatlah, sesungguhnya merekalah orang-orang yang bodoh; tetapi mereka tidak tahu.

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa orang munafik jika seseorang bermaksud memberi nasihat dan arahan kepada mereka dengan mengatakan, "Terimalah sebagaimana mestinya, hendaknya kalian beriman secara ikhlas sebagaimana iman manusia-manusia sempurna yang telah menyambut seruan akal," orang-orang munafik itu mengejek, mencemooh dan menjawab, "Tidaklah pantas diri kami ini menjadi pengikut orang-orang bodoh dan lemah akal." Maka Allah membalas kecerobohan itu dengan menunjukkan bahwa hanya mereka sajalah orang-orang yang bodoh dan dungu, akan tetapi mereka tidak mengerti secara yakin bahwa kebodohan dan keterbatasan pengetahuan itu hanya ada pada mereka dan dalam diri mereka.

Dalam pandangan penulis, jika diperhatikan bahwa safih yang bermakna bodoh dalam Al-Qur'an jika dicermati secara seksama ada yang disebut bodoh dalam urusan dunia, ada juga yang bodoh karena pemahaman mereka yang dangkal tentang agama dan syariat Allah.

B. Hadis Nabi yang Berkaitan dengan Terma Disabilitas

1. Hadis Riwayat al-Bukhârî No 5653

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ[188]

dari Anas bin Malik "Sesungguhnya Allah berfirman, "Apabila Aku menguji hamba-Ku dengan dua kekasihnya (kedua matanya), kemudian ia bersabar, niscaya Aku menggantikan keduanya (kedua matanya) dengan surga."

Al-Kirmânî ketika mengomentari hadis ini menyatakan bahwa *Bisyârah* (berita gembira) yang nabi berikan untuk umatnya yang mengalami disabilitas netra ini luar biasa,[189] karena garansi surga untuk kesabaran penyandang disabilitas ini mirip-mirip dengan yang pernah nabi janjikan kepada 10 sahabatnya, dalam konteks yang sama, al-Asqalânî ketika mengomentari hadis ini pun menjelaskan bahwa cobaan disabilitas yang disandang seorang hamba tidak mesti menjadi tanda bahwa Allah murka kepadanya bahkan bisa jadi cobaan itu menjadi penghapus dosa atau peninggi derajatnya.[190]

Dalam pandangan penulis, jelas hadis ini hadir sebagai afirmasi bahwa islam memandang disabilitas dengan pandangan positif yaitu bahwa disabilitas bukan berasal dari kemurkaan Allah, islam juga mengapresiasi integrasi penyandang disabilitas, ini tampak jelas jika kita bandingkan dengan dua hadis berikutnya

2. Hadis Riwayat Ahmad No 13000

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَخْلَفَ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ عَلَى الْمَدِينَةِ

---

[188] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, Beirut: Dâr Tuq an-Najat, 1422 H, juz 7, hal. 116, no. Hadits 5653, *Kitâb al-Mardhâ, Bâb Man Dzahaba Bashoruh*

[189] Syamsuddin Muhammad bin Yûsuf al-Kirmanî, *al-Kawâkib ad-Dârârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî,* Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al 'Arabî, 1981, juz 20, hal. 183.

[190] Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalânî *Fath al-Bârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî,* Beirut: Dâr al-Ma'rifah, juz 10, hal. 116.

مَرَّتَيْنِ يُصَلِّي بِهِمْ وَهُوَ أَعْمَى[191]

Dari Anas bin Mâlik bahwa Nabi Muhammad SAW menugaskan Ibnu Umi Maktûm mengimami penduduk Madinah dua kali padahal ia seorang disabilitas netra.

3. Hadis Riwayat Abu Dawud no 450

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ كَانَ مُؤَذِّنًا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ أَعْمَى[192]

Dari Aisyah bahwa sesungguhnya Ibnu Umi Maktum adalah Muadzin Rasulullah SAW sementara ia seorang disabilitas netra.

Fakta bahwa Abdullah bin Ummi Maktûm menjadi Muadzin Salat mungkin sudah banyak diketahui banyak orang, tetapi yang lebih menarik adalah bahwa penyandang disabilitas netra ini juga menggantikan posisi Imam Rawatib di Masjid Nabawi dan sempat beberapa kali memegang tampuk pemerintahan Madinah ketika nabi melakukan perjalanan fi sabilillah. 'Az}im Âbâdî mengutip dari Ibnu Abdil Barr mencatat bahwa paling tidak Abdullah bin Ummi Maktûm pernah 13 kali menjabat wali kota Madinah sementara.[193]

Sikap yang sama juga nabi tunjukan kepada penyandang disabilitas lainnya, misalnya terhadap 'Amr bin al-Jamûh penyandang disabilitas fisik tuna daksa, nabi berikan *Bisyârah* yang sama bahwa Nabi melihatnya sedang berjalan di surga dengan kakinya yang sehat seperti tergambar dalam hadit di bawah ini.

4. Hadis Riwayat Ahmad no 22553

أَتَى عَمْرُو بْنُ الْجَمُوحِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى أُقْتَلَ أَمْشِي بِرِجْلِي هَذِهِ صَحِيحَةً فِي الْجَنَّةِ وَكَانَتْ رِجْلُهُ عَرْجَاءَ قَالَ رَسُولُ

---

[191] Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 20, hal. 307, no. hadis 13000.

[192] Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as| as-Sajistânî, *Sunan Abî Dawûd,* Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014, juz 1, hal 147, no hadits 535, *Kitâb as-Shalât, Bâb Adzân al-A'mâ*

[193] 'Az}im Abâdî *'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dawûd,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1415 H, juz 8, hal, 107.

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَمْ فَقُتِلُوا يَوْمَ أُحُدٍ هُوَ وَابْنُ أَخِيهِ وَمَوْلًى لَهُمْ فَمَرَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ تَمْشِي بِرِجْلِكَ هَذِهِ صَحِيحَةً فِي الْجَنَّةِ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهِمَا وَبِمَوْلَاهُمَا فَجُعِلُوا فِي قَبْرٍ وَاحِدٍ[194]

"Amr bin al-Jamuuh datang menemui Rasulullah shallallahu álaihi waslalam, lalu ia berkata, "Ya Rasulullah, bagaimana menurutmu jika aku ikut perang di jalan Allah hingga aku meninggal, apakah aku akan berjalan dengan kakiku ini di surga dalam kondisi tidak pincang lagi?" -kaki beliau pincang-. Maka Rasulullah shallallahu álaihi wasallam berkata, "Iya". Maka musuhpun membunuh beliau dalam perang Uhud. Lalu Rasulullah shallallahu álaihi wasallam melewati jasadnya dan berkata, "Seakan-akan aku sedang melihatmu berjalan di surga dengan kakimu ini dalam kondisi sehat/tidak cacat"

5. Hadis Riwayat Muslim 653

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ أَعْمَى فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَقُودُنِي إِلَى الْمَسْجِدِ فَسَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَخِّصَ لَهُ فَيُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ فَرَخَّصَ لَهُ فَلَمَّا وَلَّى دَعَاهُ فَقَالَ هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ بِالصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَجِبْ[195]

seorang buta datang kepada Rasulullah Shallallahu alaihi wa sallam dan berkata: "Wahai Rasulullah, tidak ada orang yang menuntunku pergi ke masjid. Apakah aku punya rukhshah untuk salat di rumah?" Kemudian beliau bertanya "Apakah engkau mendengar seruan untuk salat ? Ia menjawab, 'Ya', beliau berkata lagi, 'Kalau begitu, penuhilah.

Hadis di atas berkenaan dengan Abdullah bin Ummi Maktum yang awalnya meminta izin pada Nabi agar dapat Salat di rumah dengan alasan tuna netra dan tidak ada yang menuntunnya, secara hukum sebenarnya keterbatasan yang ada dalam diri penyandang

---

[194] Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 37, hal. 247, no. hadis 22553.

[195] Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 1, hal. 452. No hadis 653, *Kitab al-Masâjid, Bab Yajibu Ityân al-Masâjid.*

disabilitas sudah memenuhi udzur tidak berjamaah[196], tapi Nabi berpandangan lain agar ia tetap menghadiri salat berjamaah, menurut penulis bisa jadi justru dengan kehadiran penyandang disabilitas mengikuti salat berjamaah lebih mempercepat proses integrasi mereka dengan masyarakat lingkungannya.

6. Hadis Riwayat Ahmad No 16301

عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ سَرِيعٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَرْبَعَةٌ [يحتجون] يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَصَمُّ لا يَسْمَعُ شَيْئًا وَرَجُلٌ أَحْمَقُ وَرَجُلٌ هَرَمٌ وَرَجُلٌ مَاتَ فِي فَتْرَةٍ فَأَمَّا الأَصَمُّ فَيَقُولُ رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الإِسْلَامُ وَمَا أَسْمَعُ شَيْئًا وَأَمَّا الأَحْمَقُ فَيَقُولُ رَبِّ لَقَدْ جَاءَ الإِسْلَامُ وَالصِّبْيَانُ يَحْذِفُونِي بِالْبَعْرِ وَأَمَّا الْهَرَمُ فَيَقُولُ رَبِّي لَقَدْ جَاءَ الإِسْلامُ وَمَا أَعْقِلُ شَيْئًا وَأَمَّا الَّذِي مَاتَ فِي الْفَتْرَةِ فَيَقُولُ رَبِّ مَا أَتَانِي لَكَ رَسُولٌ فَيَأْخُذُ مَوَاثِيقَهُمْ لَيُطِيعُنَّهُ فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ أَنْ ادْخُلُوا النَّارَ قَالَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا لَكَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلامًا[197]

Dari Aswad bin Sarî' dari Nabi Muhammad SAW "Ada empat golongan, kelak pada hari kiamat akan berhujah dan minta ditangguhkan perkaranya. Orang tuli yang tidak bisa mendengar apapun, orang pandir, orang pikun, dan yang terakhir orang yang hidup pada fatrah. Adapun orang yang tuli, maka ia membela diri dengan mengatakan: "Ya Rabb, sungguh Islam telah datang, namun diriku tidak mendengar apapun tentangnya". Sedangkan orang yang pandir, mengatakan: "Ya Rabb, Islam telah datang, akan tetapi saya tidak mengerti sama sekali, sedangkan anak-anak kecil melempariku dengan kotoran hewan". Orang yang pikun membela dan berkata: "Ya Rabb, Islam datang, namun saya tidak mengerti sama sekali". Adapun orang yang meninggal pada masa-masa fatroh (tidak ada Nabi maupun Rasul), maka ia mengatakan: "Ya Rabb, Engkau tidak pernah mengutus padaku seorang rasul". Maka setelah itu mereka semua diambil sumpahnya agar mentaati -Nya dan diutus pada mereka yang menyuruh agar semuanya masuk ke dalam api. Barangsiapa yang memasukinya maka rasa dingin dan

[196] Muhyidin Yahyâ bin Syaraf an-Nawâwî *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H, juz 5, hal. 155.

[197] A<u>h</u>mad bin <u>H</u>anbal, Musnad A<u>h</u>mad, ….. 2001, juz 26, hal. 228, no. hadis 16301

keselamatan yang ia peroleh, dan barangsiapa yang enggan memasukinya maka ia ditarik darinya".

Hadis ini populer disebut sebagai *Hadîts al-Imtihân* yang menjadi perdebatan teologis di kalangan ulama, karena seolah hadis ini bertentangan dengan ayat:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Dan tidaklah Kami tidak akan menyiksa suatui kaum sebelum Kami mengutus seorang rasul. (Al-Isra/17:15)

Dalam ayat ini jelas dinyatakan bahwa mereka yang mengalami masa kekosongan Rasul (*ahl al-fatrah)* tidak terkena kewajiban syariat demikian pula anak-anak dari orang tua yang musyrik yang meninggal dunia di usia kecil.

7. Hadis Riwayat Muslim No 2326

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ امْرَأَةً كَانَ فِي عَقْلِهَا شَيْءٌ. فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً. فَقَالَ "يَا أُمَّ فُلَانٍ! انْظُرِي أَيَّ السِّكَكِ شِئْتِ، حَتَّى أَقْضِيَ لَكِ حَاجَتَكِ" فَخَلَا مَعَهَا فِي بَعْضِ الطُّرُقِ ، حتى فرَغتْ مِنْ حاجَتِها[198].

Anas -raḍiyallāhu 'anhu- meriwayatkan bahwa seorang perempuan yang cacat akal datang dan berkata, "Wahai Rasulullah! Sungguh aku memiliki keperluan denganmu." Maka beliau bersabda, "Wahai Ummu Fulān! Lihatlah di jalan mana yang engkau inginkan tempatku menyelesaikan keperluanmu." Lantas beliau bersamanya secara empat mata di sebagian jalan sampai dia selesai mengutarakan keperluannya.

Hadis ini menunjukan besarnya kepedulian nabi selaku pemimpin terhadap penyandang disabilitas inteletual. Karena untuk membantu penyandang disabilitas intelektual, harus dipahami terlebih dahulu bahwa mereka butuh waktu, kesabaran, dan perhatian lebih. Pertama, mereka butuh waktu untuk memahami

[198] Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1812. No hadis 2326, *Kitab al-Fadhâil, Bab Qurb an-Nabiyy.*

instruksi dasar.

Selanjutnya, tindakan nabi berbicara secara privat karena memang harus diusahakan agar lingkungan tidak menimbulkan tekanan atau stres bagi penyandang disabilitas intelektual. Lingkungan yang terlalu berisik atau terlalu ramai dapat menganggu konsentrasi mereka sehingga rentan menyebabkan stres.

C. *Asbâb al Nuzûl* dan Kontekstualisasi Ayat-ayat Disabilitas

Sebab-sebab turun ayat disabilitas di dalam Alquran diantaranya: Surah ʻAbasa (1-10), Surah An-Nur (61),

1. Surah ʻAbasa (1-2)

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ

"Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling. Karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum)".

Imam at- Tirmidzî dan al-Hâkim meriwayatkan dari ʻAisyah yang berkata, "Ayat ini diturunkan berkenaan dengan Ibnu Ummi Maktûm, seorang sahabat yang buta matanya. Suatu hari, Ibnu Ummi Maktûm[199] datang kepada Rasulullah seraya berkata, 'Wahai Rasulullah, berilah saya nasihat. Bertepatan saat itu Rasululah tengah berbincang dengan seorang pembesar kaum musyrik. Rasulullah lalu mengabaikan permintaan sahabat tersebut, sebaliknya beliau melanjutkan perbincangannya dengan pembesar musyrik tersebut. Beliau antara lain berkata kepada pembesar musyrik itu, Apakah ada yang salah dari seruan saya? Orang itu menjawab, Tidak. Tidak lama berserang turunlah ayat, Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah

---

[199] Ibnu Ummi Maktum adalah sahabat Rasulullah yang terkenal. Satu-satunya orang buta yang turut hijrah dengan Nabi ke Madinah. Satu-satunya orang buta yang dua tiga kali diangkat Rasulullah s.a.w menjadi wakilnya jadi Imam di Madinah kalau beliau berpergian. Ibu Dâri Ibnu Ummi Maktûm itu adalah sauDâra kandung Dâri Ibu yang melahirkan Khadijah, istri Rasulullah s.a.w. dan setelah di Madinah, beliau pun menjadi salah seorang tukang azan yang diangkat Rasulullah s.a.w disamping Bilâl.

bin Ummi Maktûm).[200]

2. Surah An-Nur (61)

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Tidak ada halangan bagi orang buta tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit dan tidak pula bagi diri kami makan di rumah kamu, atau di rumah bapak- bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kaum yang laki-laki, di rumah saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara bapak kamu laki-laki, di rumah saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara ibu kamu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau kawan kamu: tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau berpisah-pisah. Maka, apabila kamu memasuki rumah-rumah maka hendaklah kamu memberi salam kepada diri kamu sendiri, salam dari sisi allah yang diberi berkat lagi baik. Demikanlah Allah menjelaskan kepada kamu ayat-ayat nya kamu memahami".

Abdur Razzâq berkata, "Muammar memberi tahu kami dari Ibnu Abî Najîh dari Mujâhid bahwa dahulu orang menuntun orang buta, orang pincang, dan orang sakit kerumah ayahnya, rumah saudara lelakinya, rumah saudara wanitanya, atau rumah bibinya. Sementara orang-orang yang sakit kronis enggan melakukan hal itu. Kata mereka," Mereka membawa kita ke rumah selain rumah mereka".[201]

---

[200] Jalâluddin as-Suyuthî, *Lubâb an-Nuqûl ,* Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, hal. 209.

[201] Disebutkan oleh Ibnu Katsîr (4/429-430). Kata al-Qurthubi (6/4851), Dahulu, sebelum diutusnya Nabi Muhammad sebagai rasul, bangsa Arab dan orang-orang yang tinggal di Madinah menghinDâri makan bersama orang-orang yang punya uzur. Sebagian diantara mereka berbuat damikian karena merasa jijik dengan gerayangan tangan orang yang buta, cara duduk orang yang pincang, dan bau penyakit orang yang sakit. Ini

Ibnu Jarîr meriwayatkan dari Ibnu Abbâs bahwa ketika Allah menurunkan ayat, Surah an-Nisa ayat 29 yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.

Kaum muslimin berkata, Allah melarang kita memakan harta benda di antara sesama kita dangan cara yang batil. Karena makanan termasuk harta paling afdhal, berarti seseorang tidak boleh makan di tempat orang lain. Maka orang-orang pun berhenti melakukan nya, sehingga turun ayat, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sampai firman-Nya, Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sam mereka atau sendiri-sendiri.[202]

Adh-Dhahhâk meriwayatkan bahwa dahulu sebelum Nabi saw. diutus, orang-orang jahiliah pada waktu makan tidak mau ditemani orang buta, orang sakit, atau orang pincang, sebab orang buta tidak dapat melihat makanan yang bagus, orang yang sakit tidak dapat menyantap makanan seperti orang sehat, dan orang pincang tidak dapat berdesakan untuk mendapatkan makanan. Maka, turunlah rukhshah tentang makan bersama mereka.

Ia meriwayatkan dari Maqsim bahwa dahulu mereka enggan makan bersama orang buta dan orang pincang. Maka turunlah Surah An-Nur.

---

merupakan akhlak jahiliah dan mencerminkan kesombongan. Maka turunlah ayat ini mengingatkan ….. sedang sebagian lagi Dâri mereka berbuat demikian karena merasa rikuh.

[202] Jalâluddin as-Suyuthî, *Lubâb an-Nuqûl* , Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, hal 148.

Ats-Tsa'labî meriwayatkan dalam tafsirnya dari Ibnu Abbas bahwa al-Harits berangkat perang bersama Rasulullah dan dia meninggalkan keluarganya dalam penjagaan Khâlid bin Zaid, tapi dia segan makan makanan mereka sebab dia sakit. Maka turunlah firman Allah, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu.

Al-Bazzâr meriwayatkan dengan sanad yang shahih dari Aisyah bahwa kaum muslimin sangat ingin pergi berperang bersama Rasulullah. Maka mereka pun menyerahkan kunci rumah-rumah mereka kepada orang-orang yang sakit keras disertai pesan kepada mereka, Kami izinkan kalian makan apa saja yang kalian inginkan, akan tetapi mereka (orang-orang yang sakit itu) berkata, Kita tidak boleh makan, sebab mereka memberi izin tidak secara sukarela. Maka Allah menurunkan ayat, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu, hingga firman-Nya, tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri.[203]

Ibnu Jarîr meriwayatkan dari az-Zuhrî bahwa ia ditanya tentang firman-Nya, Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu, Mengapa orang buta, orang pincang, dan orang sakit disebut disini? Ia menjawab, Ubaidullâh bin Abdullâh memberi tahuku bahwa dahulu apabila kaum muslimin pergi berperang, mereka meninggalkan orang-orang sakit keras dan menyerahkan kunci rumah kepada mereka, disertai pesan, kami izinkan kalian makan apa saja yang ada di rumah kami. Akan tetapi orang-orang sakit itu merasa segan melakukannya. Kata mereka, kita tidak boleh memasuki rumah mereka sewaktu mereka tidak ada. Maka Allah

[203] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 79.

menurunkan ayat ini sebagai rukhshah bagi mereka.[204]

Diriwayatkan dari Qatâdah bahwa ayat, Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri, turun tentang satu marga bangsa arab, yang salah seorang dari mereka tidak mau makan seorang diri, dan selalu membawa makanannya setengah harian sampai dia temukan seseorang yang makan bersama-sama.[205] Diriwayatkan dari Ikrimah dan Abu Shâleh, kata mereka, "apabila orang-orang Anshar menerima tamu, mereka tidak makan hingga si tamu makan bersama mereka. Maka turunlah ayat ini sebagai rukhshah bagi mereka.[206]

D. *Term* & Isyarat Ayat al-Qur'an tentang Taklîf

1. Tanggung Jawab (*al-Mas'uliyyah*)

a. Al-Mudatsir: 38

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

"Tiap-tiap diri bertanggungjawab atas apa yang telah diperbuatnya."

b. Al-An'am: 164

وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ

"Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudharatannya kembali kepada dirinya sendiri dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain."

Tanggung jawab (*al-mas'ûliyyah*) yang diemban manusia sebenarnya lahir dari prinsip kebebasan (*al-Hurriyyah*) dan kemampuan (*al-Istithâ'ah*) yang diberikan Allah kepada manusia.

Kebebasan dan tanggung jawab memang tidak dapat

[204] Al-Thabarî, Abu Ja'far Muhammad bin Jarîr. Jami al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an, Kairo: Dâr Hajar, 200, juz 17, hal. 365.

[205] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 80.

[206] Al-Thabarî, Abu Ja'far Muhammad bin Jarîr. Jami al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an …. Juz 17, hal. 370.

dipisahkan. Orang yang dapat bertanggung jawab terhadap tindakannya dan mempertanggung-jawabkan perbuatannya hanyalah orang yang dapat mengambil keputusan dan bertindak tanpa tekanan dari pihak manapun. Dengan kebebasan ini, setiap manusia mempunyai kemungkinan dan di banyak situasi juga kewajiban moral atau hukum untuk bertanggung jawab terhadap orang lain.[207]

Dalam pandangan Al-Qur'an, manusia diciptakan Allah untuk menjadi khalifah di muka bumi. Untuk mengemban amanat kekhalifahan memakmurkan bumi, Allah menyediakan dan mempersiapkan alam raya —langit dan bumi dengan segala isinya— untuk kepentingan manusia. Ini berarti bahwa Allah menghendaki manusia menjadi tuan di atas bumi-Nya, tetapi pada saat yang sama manusia tak boleh lupa bahwa ia adalah makhluk ciptaan Allah dan, karenanya, ia adalah hamba Allah. Ia adalah satu-satunya hamba Allah yang diberikan kebebasan untuk memilih, yang karena kebebasan itu, ia harus mempertanggungjawabkan pilihannya. Ayat ini menjelaskan tentang tanggung jawab manusia atas setiap pilihan dan tindakan yang dilakukannya di dunia.

c. Al-Israa': 36

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

"Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungan jawabnya."

d. Al-Baqarah: 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ
رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ

[207] Muhammad 'Abdullah Dirrâz, *Dustûr al-Akhlâq fi al-Qur'an*, Beirut:Mu'assasah ar-Risâlah, 1998, cet. X, h. 140.

لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tabun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuannya. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tabun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu bila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketabuilah bahwa Allah Mahamelihat apa yangkamu kerjakan."

e. Al-Ahzab: 72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

"Sesungguhnya kami telah mengemukakan amanah kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat lalim dan amat bodoh".

Konsep Tanggung Jawab dalam Islam

a. Tanggung Jawab Manusia sebagai Individu

Manusia merupakan makhluk yang mulia diantara ciptaan Allah lainnya. Ia diberi akal dan jiwa untuk kehidupannya di dunia. Jika manusia memanfaatkan itu semua, maka manusia akan selamat dari cengkraman dunia. Dalam hal ini manusia dituntut untuk bertanggung jawab terhadap anugerah akal dan

jiwa tersebut. Menurut Seyyed Hosesein Nasr tanggung jawab manusia terhadap dirinya adalah tanggung jawab kepada jiwa dan akal kita dan berusaha untuk menyelamatkan dan membuat jiwa ini menjadi lebih baik.[208]

Setiap manusia mempunyai harga diri yang bersumber pada kata hatinya, yaitu bagian dari manusia yang mampu membedakan antara berbagai nilai hidup. Tanggung jawab terhadap diri-sendiri mencegah kita terhadap perbuatan-perbuatan yang dapat merendahkan martabat manusia, yang dapat merendahkan harga dirinya.[209]

Menunaikan kewajiban terhadap dirinya sendiri, yang dengan itu kemuliaan dan hak-hak seorang dapat terpelihara merupakan sebuahkeutamaan. Demikian juga sebaliknya, meninggalkan kewajiban terhadap diri-sendiri merupakan tindakan yang tidak terpuji. Mengenai kebenaran akan hal ini merupakan kesepakatan bersama yang tidak bisa diperdebatkan lagi.[210]

Ali Abdul Halîm Mahmûd menambahkan, Tanggung jawab seseorang terhadap dirinya sendiri meliputi semua yang ia lakukan sepanjang hidupnya; apa yang ia katakan, apa yang ia perbuat, apa yang ia makan, apa yang ia minum, apa yang ia pakai, harta yang ia peroleh dan ia belanjakan, apa yang ia pelajari, apa yang ia ajarkan dan apakah ia mengerjakan ilmu yang ia ketahui, kesemuanya akan diminta pertanggungjawaban di hadapan Allah Swt kelak pada hari kiamat.[211]

b. Tanggung Jawab Manusia kepada Manusia

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak boleh berbuat sewenang-wenang yang dapat merugikan orang lain. Dengan

---

[208] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasiah Fakih Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, Cet. 1, hal. 339.

[209] Sikun Pribadi, *Mutiara-mutiara Pendidikan*, Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987, hal. 77.

[210] Alî Abdul Halîm Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15

[211] Alî Abdul Halîm Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15.

merugikan orang lain berarti manusia mengganggu kebebasan dan menyalahi hak mereka, dan tidak bertanggung jawab terhadap orang lain. Menunaikan kewajiban-kewajiban sosial yang jumlahnya cukup banyak dan bervariasi, menurut semua orang merupakan satu keutamaan.Demikian juga sebaliknya, meninggalkan kewajiban-kewajiban tersebut merupakan tindakan yang tidak terpuji dan dicela oleh semua orang.

Cakupan kewajiban sosial sangat luas, mulai dari kewajiban terhadap keluarga, meyingkirkan sesuatu yang mengganggu di jalan, memberi makan orang kesusahan sampai kewajiban menyembelih binatang dengan cara yang baik. Semua itu merupakan ketetapan-ketetapan dalam syariat islam, ketetapan-ketetapan akal manusia serta ketetapan-ketetapan sistem sosial masyarakat.[212] Bentuk tanggung jawab kepada diri-sendiri dan keluarga pun telah disebutkan dalam ayat lain, yaitu Q.S At-Tahrim ayat 6 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Hai orang-orang yuang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka yang selalu mengerjakan apa yang diperintahkan." (Q.S At-Tahrim: 6)

Kepada kerabat pun, seseorang mendapat tanggung jawab untuk saling mengajak dalam kebaikan dan mengingatkan untuk menjauhi segala larangan Allah Swt yang tertera dalam Q.S Asy-Syu'araa' ayat 214.

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

[212] Alî Abdul Halîm Mahmûd, *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998, hal. 15. 15-16.

"Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat." (Q.S Asy-Syu'araa': 214)

Kenyataan menunjukan bahwa manusia tidak akan hidup layak tanpa adanya bantuan sesamanya (masyarakat). Untuk tumbuh sehat, manusia memerlukan perawatan orang lain, karena pada saat ia lahir, ia tidak mempunyai kemampuan untuuk merawat serta mengurusi dirinya. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, pakaian dan makanan. Ia memerlukan keterlibatan orang lain. Manusia adalah makhluk yang membutuhkan belajar dalam segala aspek kehidupannya, berbicara, berpikir maupun bekerja.

Oleh karena itu, Nasr menegaskan perlunya manusia untuk mengetahui tanggung jawabnya sebagai masyarakat. Menurut Nasr tanggung jawab manusia terhadap masyarakat adalah tanggung jawab yang dimulai dari keluarga, yang di dalamnya terdiri dari segala macam perbuatan mulai dari bekerja dengan jujur untuk membiayai dan keluarga, melakukan perbuatan kedermawanan, menghargai orang lain, memperkuat ikatan-ikatan kemasyarakatan, dan mendukung dan memelihara semua hasil ciptaan yang positif dalam masyarakat.[213]

Menurut Nasr, tanggung jawab ini akan melahirkan adanya kerja sama dan tolong menolong. Kerja sama dan tolong menolong diperlukan karena manusia satu sama lainnya mempunyai kemampuan dan keahlian yang berbeda. Dengan menyatukan berbagai kemampuan dan keahlian, manusia dapat mengatasi tantangan hidupnya yang datang silih berganti, yang makin hari makin kompleks dan bergerak sangat cepat.

Di samping perbedaan kemampuan dan keahlian, manusia juga mempunyai pandangan dan jalan hidup yang berbeda. Adanya perbedaan pandangan dan jalan hidup, menurut Nasr

---

[213] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasiah Fakih Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 340.

mengharuskan adanya saling pengertian dan kesediaan untuk menghargai. Tanpa kesediaan untuk menghargai pandangan dan jalan hidup orang lain, maka kehidupan masyarakat akan terseret dalam pertikaian serta pertentangan terus-menerus, yang akibatnya akan menghancurkan tata kehidupan masyarakat sendiri.

Berangkat dari sini, aktualisasi tanggung jawab manusia terhadap masyarakat sangat urgent dan ini dapat dilakukan dengan mensosialisasikan *learning society* (masyarakat belajar). Adapun yang dimaksud dengan *learning society* adalah memberdayakan peran masyarakat dan keluarga dalam bidang pendidikan.[214] Selama ini peran lembaga pendidikan formal, dalam arti sekolah, yang baru mendapat perhatian. Sementara pendidikan nonformal dan informal di Indonesia belum mendapatkan perhatian, andai mendapat perhatian hanya dalam porsi sedikit. Sekolah itu adalah dan haruslah merupakan bagian integral dari masyarakat di sekitarnya, dan sama sekali tidak boleh bergerak di dalam kehampaan kehidupan sosial.

c. Tanggung Jawab Manusia kepada Allah

Begitu agung nikmat Allah Swt yang dilimpahkan pada manusia di alam semesta ini. Allah Swt menjadikan manusia khalifah di bumi agar manusia bertanggung jawab dalam menggunakan dan melestarikan apa yang sudah dikaruniakan padanya. Dan Allah Swt menciptakan manusia tidak lain agar manusia selalu menyembah dan beribadah kepadaNya. Sebagaimana firman Allah Swt dalam Q.S Adz-Dzâriyât: 56 yang berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka

[214] Al-Rasyidin dan Samsul Rizal, Filsafat Pendidikan Islam, (Jakarta: Ciputat Press, 2005, cet. 2, hal. 177.

menyembah-Ku." (Adz-Dzâriyât/51: 56)

Manusia sebagai makhluk Tuhan, harus dapat menaati hukum kehidupan yang diadakan oleh Tuhan, sebagai instansi yang tertinggi yang membela keadilan. Tuhan adalah instansi yang bersifat Maha Adil. Segala perbuatan kita tidak ada yang terlepas dari penilaian oleh Tuhan, karena Tuhan bersifat Maha Mengetahui (*omniscient*) dan Maha Kuasa (*omnipotent*). Bahkan rekaman terhadap segala perbuatan kita berlaku sampai kehidupan ukhrawi yang juga mengenal sistem ganjaran (surga) dan sistem hukuman (neraka).[215]

Menurut Seyyed Hossein Nasr, yang dimaksud dengan tanggung jawab manusia terhadap Tuhan adalah tindakan-tindakan ibadah dan pelayanan serta kepatuhan kepada hukum-Nya.[216] Tanggung jawab dengan Tuhan, sebagai tanggung jawab antara ciptaan dengan penciptanya, telah menempatkan manusia pada posisi manusia yang jauh lebih rendah daripada penciptanya. Dalam posisi yang demikian, manusia tidak mungkin menyainginya ataupun melawan kepada Tuhan. Oleh karena itu, Nasr menganjurkan kepada manusia untuk patuh kepada pencipta-Nya (Tuhan).

Manusia sebagai hamba Allah (*'abdullah*), ini menandakan bahwa setiap hamba selalu tunduk kepada penciptanya. Ia tidak dapat dioperasikan dengan cara yang berbeda, apalagi bertentangan dengan kehendak Allah selaku penciptanya. Maksud diciptakannya manusia adalah agar manusia mengabdi kepada Allah. Dalam pendidikan Islam ibadah mempunyai dampak positif terhadap perkembangan peserta didik antara lain:[217]

---

[215] Sikun Pribadi, *Mutiara-mutiara Pendidikan*, (Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987), hal. 77

[216] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasiah Fakih Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 339.

[217] Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam*, Bandung: Tri Genda Karya, 1993, hal. 67.

1) Mendidik untuk berkesadaran berpikir, melalui adanya *planning* (niat) yang ikhlas, serta ketaatan sesuai dengan cara dan bentuk yang dilakukan oleh Rasulullah saw.
2) Mendidik untuk melaksanakan ukhuwah Islamiyah melalui salat berjamaah, ibadah haji. Dengan melakukan kewajiban itu manusia akan memperoleh rasa persamaan, persatuan, solidaritas dan sebagainya.
3) Mendidik manusia untuk berserah diri kepada Tuhannya.
4) Membekali manusia dengan kekuatan dorongan rohani yang bersumber dari kepercayaan dari keimanan dan peribadatannya.
5) Melatih konsentrasi yang utuh, menuju tujuan yang di inginkan.

Dengan demikian, tanggung jawab manusia terhadap Tuhan adalah tanggung jawab yang kreatif dan etis. Tanggung jawab kreatif dalam pembentukan pendidikan sebagai wakil Tuhan. Sedangkan tanggung jawab etis dalam proses pendidikan adalah kepatuhan dan ketundukan manusia pada sunnah Tuhan sebagai hamba-Nya. Aktualisasi tanggung jawab manusia terhadap Tuhan tidak bisa dilepaskan dengan tanggung jawab manusia terhadap diri sendiri. Tugas hidup manusia sebagai *'abdullah* merupakan realisasi dari mengemban amanah dalam arti: memelihara beban/tugas-tugas kewajiban dari Allah yang harus dipatuhi. Sedangkan khalifah Allah merupakan realisasi dari mengemban amanah dalam arti: memelihara, memanfaatkan, atau mengoptimalkan penggunaan segala anggota badan, alat-alat potensial (termasuk indera dan akal) atau potensi-potensi dasar manusia, guna menegakkan keadilan, kemakmuran, dan kebahagiaan hidup.

d. Tanggung Jawab Manusia terhadap Alam (Lingkungan)

Kenyataan menunjukkan bahwa hidup manusia sepenuhnya bergantung pada alam (lingkungan). Ia makan dari apa yang

tumbuh di bumi dan minum dari air yang ada di dalamnya. Ia lahir di tempat yang sudah ditentukan, tanpa persetujuan dulu dengannya. Ia hidup kemudian mengembara di jagat raya dan kematian datang menjemputnya lalu mengakhiri perjalanan hidupnya di alam ini. Dalam hal ini manusia harus mengetahui tanggung jawabnya dengan alam.

Menurut Nasr, tanggung jawab manusia terhadap alam (lingkungan) adalah tanggung jawab terhadap hewan dan tanaman dan bahkan bagian-bagian alam yang tidak hidup seperti air, udara, dan tanah.[218] Menurut Nasr, manusia adalah model alam semesta, karena ia sendiri refleksi kemungkinan-kemungkinan itu dalam domain dasar yang memanifestasikan dirinya sebagai dunia. Menurutnya manusia lebih dari manusia belaka, sehingga cara membayangkan tanggung jawabnya dengan alam ini adalah jauh dari *anthropomorfik* dalam pengertian yang umum. Dunia tidak dilihat sebagai refleksi manusia dalam kapasitasnya sebagai manusia, tetapi manusia sebagai refleksi wujudnya sendiri secara total dan paripurna dari semua sifat Ilahi dalam bentuk terpencar-pencar dan tersegmentasi, terdiri dari perintah yang dimanifestasikan.[219]

Perwujudan pendidikan Islam pada dasarnya tidak dapat dilepaskan kaitannya dengan alam. Karena alamlah yang menyediakan bahan yang diperlukan manusia bagi kepentingan perwujudan pendidikan Islam. Tanggung jawab manusia terhadap alam pada dasarnya adalah tanggung jawab yang sederajat sebagai sesama ciptaan Tuhan. Pemilik mutlak alam adalah Tuhan sendiri, sedangkan wewenang manusia terhadap alam adalah terbatas. Tuhan sebagai al-Rabb, Allah adalah yang mengurus, mengatur, memperbaiki proses penciptaan alam

---

[218] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam terj. Nurasiah Fakih Sutan Harap*, Bandung: Mizan, 2003, cet. 1, hal. 340.

[219] Seyyed Hossein Nasr, *Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama, terj. Suharsono, dkk.*, Jakarta: Inisiasi Press, 2004, cet. 1. hal. 172.

semesta ini, dan menjadikannya bertumbuh kembang secara dinamis sampai mencapai tujuan penciptanya.

Fungsi mengurus, menumbuhkembangkan dan sebagainya itu disebut sebagai fungsi *rububiyah* Allah terhadap alam semesta, yang biasa dipahami sebagai fungsi kependidikan. Proses penciptaan alam semesta yang berlangsung secara evolusi tersebut pada hakikatnya merupakan perwujudan atau realisasi dari fungsi *rububiyah* (kependidikan) Allah terhadap alam semesta.[220] Dengan pengangkatannya menjadi khalifah di bumi ini, mengandung pengertian bahwa pada hakikatnya kehidupan manusia di alam dunia mendapat tugas khusus dari Allah untuk menjadi "pengganti, wakil atau kuasa-Nya" dalam mewujudkan segala kehendak dan kekuasaannya di muka bumi, serta segala fungsi dan perannya terhadap alam semesta ini.

Tanggung Jawab dalam Hukum Islam dan Akidah

Secara universal, manusia adalah makhluk Allah yang memiliki potensi kemakhlukan yang paling bagus, mulia, pandai, dan cerdas. Manusia mendapatkan kepercayaan untuk menjalankan dan mengembankan titah-titah amanat-Nya serta memperoleh kasih sayang-Nya yang sempurna.[221] Sebagai wujud kesempurnaannya, manusia diciptakan oleh Allah setidaknya memiliki dua tugas dan tanggung jawab besar. Pertama, sebagai seorang hamba yang berkewajiban untuk memperbanyak ibadah kepada-Nya sebagai bentuk tanggung jawab 'ubudiyyah terhadap Tuhan yang telah menciptakannya. Kedua, sebagai khalifah yang memiliki jabatan ilahiyah sebagai pengganti Allah dalam mengurus seluruh alam. Dengan kata lain, manusia sebagai khalifah berkewajiban untuk menciptakan kedamaian, melakukan perbaikan, dan tidak membuat kerusakan, baik untuk dirinya maupun untuk makhluk yang lain.

---

[220] Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004, cet. 4, hal. 28.

[221] Rachmat Ramadhana al-Banjari, *Prophetic Leadership*, Yogyakarta: DIVA Press, 2008, hal. 21.

Tugas dan tanggung jawab itu merupakan amanat ketuhanan yang sungguh besar dan berat. Oleh karena itu, semua yang ada di langit dan di bumi menolak amanat yang sebelumnya telah Allah SWT tawarkan kepada mereka. Akan tetapi, manusia berani menerima amanat tersebut, padahal ia memiliki potensi untuk mengingkarinya seperti firman Allah SWT dalam surat Al-Ahzab ayat 72

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

"*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh.*" (Al-Ahzab: 72).

Ibn 'Abbâs sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan amanat pada ayat di atas adalah ketaatan dan penghambaan atau ketekunan beribadah. Ada juga yang memaknai kata amanah sebagai *al-taklÎf* atau pembebanan, karena orang yang tidak sanggup memenuhinya berarti membuat utang atas dirinya. Adapun orang yang melaksanakannya akan memperoleh kemuliaan.[222]

Rasulullah SAW dalam hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bukhâri dari Abdullah ibn Umar, yaitu:

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ وَحَسِبْتُ أَنْ قَدْ قَالَ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي مَالِ أَبِيهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

---

[222] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsîr,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 6, hal. 131.

وَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ[223]

"Abdullah bin Umar RA berkata bahwa Rasulullah SAW telah bersabda, "Ketahuilah: kalian semua adalah pemimpin (pemelihara) dan bertanggung jawab terhadap rakyatnya. Pemimpin akan dimintai pertanggung jawabannya tentang rakyat yang dipimpinnya. Suami adalah pemimpin bagi keluarganya dan akan dimintai pertanggung jawabannya tentang keluarga yang dipimpinnya. Istri adalah pemelihara rumah suami dan anak-anaknya. Budak adalah pemelihara harta tuannya dan ia bertanggung jawab mengenai hal itu. Maka camkanlah bahwa kalian semua adalah pemimpin dan akan dituntut (diminta pertanggung jawaban) tentang hal yang dipimpinnya".

Begitu berat dan besar tanggung jawab seorang pemimpin, pada hadis Rasulullah kembali mengulangi kalimat kullukum ra'in yang diawali dengan huruf peringatan (*tanbih*) sebagai bentuk isyarat yang mengingatkan setiap manusia untuk lebih berhati-hati dalam menjalankan kepemimpinannya karena semua itu akan dipertanggung jawabkan di hadapan Allah SWT.[224]

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا[225]

"Dari Aisyah RA bahwa orang-orang Quraisy dibuat susah oleh urusan seorang wanita Makhzumiyah yang mencuri. Mereka berkata: "Siapa yang

[223] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, … juz 2, hal. 5, no Hadis 893, *Kitab al-Jumu'ah, Bab al-Jumu'ah fi al-Qurâ wa al-Mudun*.

[224] Al-'Asqalânî, Syihâb al-Din Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Nuzhat al-Nazr Syarh Nukhbah*, Mesir: al-Munawwarah. t.th., jilid. XIII, hal. 113.

[225] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, … juz 4, hal. 175, no Hadis 3475.

mau berbicara dengan Rasulullah SAW untuk memintakan keringanan baginya?, Mereka berkata, siapa lagi yang berani melakukannya selain dari Usamah bin Zaid, kesayangan Rasulullah? Maka Usamah berbicara dengan beliau, lalu beliau bersabda, Adakah engkau memintakan syafaat dalam salah satu hukum-hukum Allah? Kemudian beliau berdiri dan menyampaikan pidato, seraya bersabda: "Sesungguhnya telah binasalah orang-orang sebelum kalian, karena jika orang yang terpandang di antara mereka mencuri, mereka membiarkannya, dan sekiranya yang mencuri itu orang lemah di antara mereka, maka mereka menegakkan hukuman atas dirinya. Demi Allah, sekiranya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya kupotong tangannya." (HR. Bukhari).

Tanggung jawab manusia yang paling utama adalah bagaimana manusia mampu memosisikan dirinya di hadapan Allah dan kehidupan sosialnya. Untuk mengetahui hal tersebut perlu dipaparkan terlebih dahulu maksud dan tugas diciptakan manusia itu, seperti dijelaskan dalam ayat Al-Qur'an surat Adz-Dzariyat ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka mengabdi kepada Ku". (Adz-Dzariyat/51: 56).

Tanggung jawab merupakan perbuatan yang sangat penting dilakukan dalam kehidupan sehari-hari, karena tanpa tanggung jawab, maka semuanya akan menjadi tidak karuan. Dalam surat Al Mudatsir ayat 38:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

"Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya". (Al-Mudatsir/74: 38).

Manusia pada hakikatnya adalah makhluk yang bertanggung jawab. Disebut demikian karena manusia selain makhluk sosial juga makhluk Tuhan. Manusia mempunyai tuntutan yang besar untuk bertanggung jawab mengingat ia mementaskan sejumlah peranan

dalam konteks sosial ataupun teologis.[226] Tanggung jawab timbul karena telah diterima wewenang. Seperti wewenang, tanggung jawab juga membentuk hubungan tertentu antara pemberi wewenang dan penerima wewenang. Jadi tanggung jawab seimbang dengan wewenang. Dengan demikian kalau terjadi sesuatu maka seseorang yang dibebani tanggung jawab wajib menanggung segala sesuatunya.

Dalam organisasi formal, pemimpin memegang tanggung jawab terhadap *performance*. Pemimpin harus menerima tanggung jawab atas kelompok yang dipimpinnya. Pemimpin dapat memutuskan untuk memilih pertanggungjawaban yang didasarkan atas keputusan-keputusan dimana para bawahan ikut berpartisipasi, atau pertanggung jawaban yang didasarkan atas keputusan yang dibuat.[227]

عن أبي ذرٍ رضي الله عنه، قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّهِ أَلاَ تَسْتَعْمِلُنِي قَالَ: فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَىَ مَنْكِبِي. ثُمّ قَالَ: يَا أَبَا ذَرَ إِنّكَ ضَعِيفٌ وَإِنّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إلاّ مَنْ أَخَذَهَا بِحَقّهَا وَأَدّى الّذِي عَلَيْهِ فِيهَا

"*Sesungguhnya kepemimpinan itu adalah amanah, dan sesungguhnya pada hari kiamat akan mendapatkan malu dan penyesalan, kecuali orang yang mengambilnya dengan hak dan melaksanakan tugas kewajibannya dengan baik*".[228]

Dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawab kepemimpinan-nya, seorang pemimpin harus dapat memahami, menghayati, dan menyelami kondisi jiwa yang berbeda-beda. Rakyat memiliki kapasitas dan kapabilitas tersendiri, sehingga pemimpin harus terus menggali dan mengembangkan kualitas pemahaman terhadap rakyatnya yang beragam tersebut dengan perspektif psikologi Islam

---

[226] Ahmad Mustofa, *Ilmu Budaya Dasar*, Bandung: CV Pustaka Setia, 1999, hal. 132.

[227] Thomas Gordon, *Kepemimpinan yang Efektif*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994, hal. 56.

[228] Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: ‘Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 3, hal. 1457. No hadis 1825, *Kitab al-‘Imarah, Bab Karahah al-‘Imarah.*

atau psikologi kenabian.[229]

2. **Pembebanan (*al-Taklîf*)**

Menurut kitab *Mu'jam Mufahras Li Alfâzh Al-Qura'n*, derivasi lafaz *Taklîf* terdapat sebanyak delapan kali. Lafaz-lafaz *Taklîf* dalam Alquran terdiri dari dua bentuk, yaitu bentuk *fi'il mudhâri'* dan *isim fâ'il*.

a. Bentuk *Fi'il Mudhâri'*

Fi'il mudhâri' yaitu kata kerja yang menunjukkan masa sekarang dan masa yang akan datang dengan ciri-ciri mengalami perubahan pada bagian depan dan belakang karena menyesuaikan kata ganti yang menyertainya. Hal ini mengakibatkan perubahan pada bagian tertentu.[230] Istilah *Taklîf* dalam bentuk *fi'il mudhâri'* disebutkan sebanyak tujuh kali, diantaranya dalam Q.S. Al-An'am ayat 152, Q.S. Al-A'raf ayat 42, Q.S. Al-Mu'minun ayat 62, Q.S. Al-Baqarah ayat 233 dan 286, Q.S. At-Thalaq ayat 7, dan Q.S. An-Nisa' ayat 84.[231]

Lafaz-lafaz *taklîf* terdapat tiga variasi yaitu, *Yukallifu, Nukallifu* dan *Tukallafu*. Semua lafaz tersebut diawali dengan *huruf lam nahiyah* (لا) yang menegaskan adanya unsur kasih sayang Allah Swt pada makhluk-Nya, dan bukan menandakan adanya unsur larangan.

1) *Fi'il Mudhâri' Dhamir Nahnu (Nukallifu)*

Lafaz *Nukallifu* terulang sebanyak tiga kali, antara lain dalam Q.S. Al-An'am ayat 152 (makkiyah), Q.S. Al-Mu'minun ayat 62 (makkiyah), dan Q.S. Al-A'raf ayat 42 (makkiyah).

2) *Fi'il Mudhâri' Majhul (Tukallafu)*

Lafaz *Tukallafu* dalam Al-Quran terulang sebanyak dua

---

229 Rachmat Ramadhana al-Banjari, *Prophetic* Leadership, Yogyakarta: DIVA Press. 2008, hal. 249.

230 Danial Hilmi, *Cara Mudah Belajar Ilmu Shorof,* Malang: UIN Maliki Press, 2012, hal. 3.

231 M. Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras Li Al-faz Al-Qur'an,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

kali, antara lain pada Q.S. An-Nisa' ayat 84 (madaniyah) dan Q.S. Al-Baqarah ayat 233(madaniyah).

3) Bentuk *Fi'il Mudhâri' Dhamir Huwa (Yukallifu)*

Lafaz *Yukallifu* terulang sebanyak dua kali dalam Al-Quran, diantaranya pada Q.S. At-Thalaq ayat 7 (madaniyah) dan Q.S. Al-Baqarah ayat 286 (madaniyah).

b. Bentuk *Isim Fa'il* (*Mutakallifin*)

Isim fa'il yaitu kata jadian dari kata dasar yang menjadi kata sifat dan menunjukkan pelaku atau orang yang mengerjakan sesuatu.118 Satu dari delapan ayat tentang *taklîf*, mengungkapkan istilah *takalluf* (membebani diri) dalam Alquran yang berbentuk isim fa'il, yakni lafaz *Mutakallifin*. Lafaz tersebut disebutkan sebanyak satu kali yang terdapat dalam Q.S. Shad ayat 86 (makkiyah).[232]

Konsep Pembebanan dalam Islam

Taklîf, mengandung isyarat akan kepastian adanya pihak yang memberi atau melimpahkan beban kepada pihak yang menerimanya, yaitu *mukallaf*. Pihak yang memberi beban dimaksud dalam kajian *tasyri' al-Islami*, diistilahkan dengan, *al Syâri'*, atau *al-Musyarri'*. Telah terjadi ijma' atau, tidak ada perselisihan pendapat di kalangan umat muslimin bahwa, hukum-hukum syara' itu berasal dari Allah SWT sesudah pengutusan Rasul (Rasul Allah) dan sampainya (jangkauan) da'wah. Pemunculan hukum-hukum dimaksud, baik dengan jalan (*thariqah*) nash Al-Qur'an dan al-Sunnah, maupun melalui perantaraan mujtahid. Yang disebut terakhir ini disebabkan karena, peranan mujtahid itu hanyalah melahirkan atau mengeluarkan hukum-hukum syara' dari dalil-dalilnya, bukan menjadi sumbernya.[233]

Meskipun amat jelas bahwa Syari'ah itu berasal dari Allah, tetapi

---

[232] M. Fuâd Abd al-Bâqî, *Mu'jam Mufahras li Alfazh Al-Qur'an,* Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 614.

[233] Tihami, *Taklif Dan Mukallaf*, Jurnal al-Qalam No. 74/XIV/1998, hal. 79.

karena Syari'ah itu untuk manusia dan, manusia dalam kemanusiabiasaannya itu amat tidak mungkin menerima Syari'ah secara langsung dari Allah, maka mediator antara Allah dengan manusia dipersiapkan oleh Allah sendiri, yaitu Rasul (Rasul Allah). Kaitannya dengan Syari'ah dalam proses tersebut, Nawawi menyatakan bahwa, agama (*al-Din*) dalam identifikasi ketentuan/ aturan, adalah Syari'ah itu sendiri. Syari'ah yang dimaksud ialah sesuatu apa saja dari hukum yang disyariatkan oleh Allah melalui lisan Nabi Muhammad SAW.[234]

Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul Allah yang mengemban al-Syari'ah itu, bisa dikatakan bahwa beliau pun adalah al-Syari', karena ada al-Syari'ah yang secara teknis tidak ditampung dalam al-Syari'ah dari Allah, atau sekaligus pula beliau berfungsi menafsirkan al-Syari'ah itu. Keadaan inilah yang memperlihatkan bahwa sesuatu yang dibawa atau didatangkan oleh Nabi Muhammad SAW itu menjadi dasar keyakinan. Artinya, apapun yang dibawa oleh Nabi, wajib diyakini (diimani) berasal dari Allah SWT. Karena itu, iman yang dituntut syara', dikatakan oleh Nawawi ialah:

التَّصْدِيقُ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا عُلِمَ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ[235]

Membenarkan segala sesuatu yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yang dibenarkan itu ialah dari segala sesuatu yang berkaitan dengan agama yang tidak bisa dibantah lagi kebenarannya.

Yang dimaksud 'membenarkan (التَّصْدِيقُ) ialah pernyataan hati yang teguh, baik keteguhannya itu berdasarkan dalil, dan inilah yang dikatakan ma'rifah, maupun berdasarkan taqlid. Sedangkan yang dimaksud 'pernyataan hati' ialah, hati itu menyatakan: رَضِيتُ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ (aku rela terhadap segala sesuatu yang dibawa oleh Nabi

[234] Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Kâsyifat as-Sajâ*, Semarang: Usaha Keluarga, tt, hal. 4.

[235] Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Kâsyifat as-Sajâ*, Semarang: Usaha Keluarga, tt, hal. 5

Muhammad SAW)."[236] Pengutusan (kerasulan) Nabi Muhammad kepada dan untuk segenap makhluk Allah itu secara fungsional, Nawawi membedakannya menurut pendapat-pendapat ulama yaitu[237]: Menurut yang disepakati oleh para ulama (ijma'), kerasulan Nabi Muhammad itu ada dua fungsi, yaitu. Pertama, Fungsi dan muatan *taklîf* (pembebanan) yakni, kerasulan Nabi Muhammad kepada manusia dan jin (الثَّقَلَيْنِ). Kedua, Fungsi dan muatan *tasyrif* (pemuliaan) yakni, kerasulan Nabi Muhammad kepada segala sesuatu yang tidak mempunyai akal. Adapun yang diperselisihkan oleh para ulama, yaitu kerasulan Nabi Muhammad kepada Malaikat; ada yang berpendapat dalam fungsi dan muatan *taklîf* sesuai dengan kodrat malaikat, dan ada yang berpendapat dalam fungsi dan muatan *tasyrîf*.

Alur pemikiran Nawawi tersebut menunjukkan bahwa baik dan buruk, taat dan maksiat, terpuji dan tercela, adalah atas dasar al-Syari'ah. Hukum-hukum al-Syari'ah sendiri pada hakekatnya adalah *khithâb* Allah SWT, dan penerima khithab itu dikatakan mukhathab yaitu, pihak yang terkena *taklîf* dari (materi) *khithâb* itu. Alur ini menunjukkan bahwa Nawawi ialah seorang Ahlu al-Sunnah, sebab menurut ahlu al-sunnah, baik dan buruk, terpuji dan tercela, kebaikan taat dan keburukan maksiat, adalah atas dasar syara' yang dibawa oleh Rasul Allah. Berbeda dengan pendirian Mu'tazilah, yaitu bahwa akal pun bisa menghukumi baik atau buruk, terpuji atau tercela.[238] Bahkan dalam banyak hal, Mu'tazilah dipandang oleh Nawawi sebagai akidah yang *fasidah* (rusak).[239]

Untuk menunjukkan pandangan Nawawi terhadap Mu'tazilah itu, ada masalah yang disikapi tidak fasid; masalah itu dibiarkannya sebagai khazanah perbedaan pendapat. Dalam kaitan ini ialah

---

[236] Tihami, Taklif Dan Mukallaf, *Jurnal al-Qalam*, Vol. 14, no. 74, tahun 1998, hal. 78.

[237] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ud al-Tashdîq,* Kairo*: al-Babi al-Halabi*, 1343 H, hal. 5.

[238] Muhammad al-Mahallî, *Syarh Jam' al-Jawâmi'*, Surabaya: Nur Asia, t.t., hal. 57.

[239] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâqi al-Ubûdiyyah*, Surabaya: Nur Asia, t.t., hal. 14.

pembahasan mengenai masalah sihir. Nawawi menyebutkan bahwa perbuatan sihir itu ada dan kejadian-kejadian yang diakibatkannya adalah benar-benar terjadi sekalipun bertentangan dengan kebiasaan. Pelaku sihir itu dinyatakan sebagai berbuat dosa besar. Sedangkan aliran Mu'tazilah tidak mempercayai adanya peristiwa atau keadaan (akibat) sihir itu sebab, sihir hanyalah khayalan. Dengan mengutip pendapat Al-Syarqawi, pendapat Mu'tazilah ini tidak dipandang batil oleh Nawawi sebab, tidak dipandang sebagai penyimpangan akidah.[240]

Kembali tentang *taklîf*, Nawawi berpendapat bahwa, *taklîf* Allah itu tidak memberatkan manusia, bahkan sesuai dengan kemampuan manusia. Pendapat ini didasarkan pada surat al-Baqarah ayat 286, khususnya dalam pernyataan bagian pertama ayat sebagai berikut:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggup-annya, ia mendapat pahala dari kewajiban yang diusahakannya dan ia mendapat siksa dan kejahatan yang dikerjakannya".

Nawawi Al-Bantani dalam karya tafsirnya menjelaskan surat Al-Baqarah ayat 286 tersebut sebagai berikut.

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ
اَوْ اَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا
طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ۚ وَاعْفُ عَنَّا ۗ وَاغْفِرْ لَنَا ۗ وَارْحَمْنَا ۗ اَنْتَ مَوْلٰىنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ ࣖ

"Allah ta'ala tidak membebankan kepada kita kecuali sesuatu yang bisa dan sanggup kita pikul. Atas dasar rahmat ketuhanannya. Allah Taa'la, tidak menuntut kepada kita melainkan terhadap sesuatu yang gampang dan mudah".[241]

---

240 Muhammad Nawawi al-Bantani, *Mirqât Shu'ûd al-Tashdîq,* Kairo*: al-Babi al-Halabi*, 1343 H, hal. 84.

241 Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd likasyfi ma'nâ Qur'anin Majîd*, Beirut: Daar al-Fikr, 1980), hal. 85.

Mukallaf ialah orang atau pihak yang memikul atau terkena *taklîf* yang disebut juga dengan subyek *kulfah*; dalam kajian *ushul fiqh* disebut *mahkum 'alayh. Mukallaf* dengan prinsip penanggung *taklîf* ialah manusia dan jin yang disebut *al-Saqalain* (dua penerima beban), tanpa ada rincian sifat-sifatnya. Prinsip ini mengisyaratkan bahwa semua (jenis) manusia dan jin, tanpa mengklasifikasi faktor usia dan kejiwaannya, adalah *mukallaf*. Akibatnya, semua (jenis) manusia dan jin, berdasarkan prinsip *al-Saqalain* tersebut, adalah *mukallaf*. Tetapi kenyataannya tidak, sebab khususnya bagi manusia, tingkat usia, normalitas akal, dan pengetahuan manusia tentang materi syara', adalah faktor-faktor yang membatasi prinsip tersebut.[242]

3. Kemudahan (*al-Yusr*)

a. Al-Baqarah:185

يرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۖ

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"

b. Al-Hajj: 78

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۗ

"dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama."

c. Al-Insyirah: 5

فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۙ

"Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan Maka sesungguhnya beserta kesulitan ada kemudahan"

d. Al-Nisa: 28

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ ۚ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, karena manusia

[242] Tihami, Taklif Dan Mukallaf, Jurnal al-Qalam No. 74/XIV/1998, hal. 82.

diciptakan (bersifat) lemah."

e. Al-Ahzab: 72

لَيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡۚ لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗاۚ

"Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu sendiri atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, di rumah saudara bapakmu yang laki-laki, di rumah saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara ibumu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau di rumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian.".

Prinsip kemudahan khusus diberikan pula kepada orang-orang yang memiliki halangan tertentu. Quraish Shihab menulis bahwa Ayat 61 dalam surat An-Nur ini menyatakan: Tidak ada halangan dan dosa bagi orang buta untuk tidak melaksanakan secara sempurna kewajiban-kewajiban yang menuntut penggunaan pandangan mata, tidak pula bagi orang pincang untuk kewajiban yang mengharuskan penggunaan kaki yang sehat, tidak pula bagi orang sakit yang penyakitnya menghalangi atau memberatkan dia melakukan sesuatu, seperti berpuasa, selama niat mereka ingin melakukannya dengan sempurna tapi terhalangi oleh uzur-uzur itu.[243]

Kemudahan yang dimaksud di sini adalah pengertian etimologis

[243] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 8, hal. 613-614.

bagi istilah *rukhshah* yang dikenal dalam fikih; keringanan hukum.[244] Sementara itu, para ulama berbeda-beda dalam mengemukakan pengertian terminologisnya. Kalangan mazhab Hanafi mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang boleh dilakukan oleh seorang mukalaf karena adanya uzur, dimana sesuatu itu haram bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur. Atau sesuatu yang boleh ditinggalkan oleh seorang mukalaf dengan tetapnya status kewajiban di mana sesuatu itu haram atau berdosa bagi orang lain yang tidak mempunyai uzur."

Kalangan mazhab Maliki, diwakili oleh Ibn al-H̲âjib (570-646 H), mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang disyariatkan karena adanya suatu uzur beserta berdirinya sebab yang mengharamkan jika tidak ada uzur." Dari kalangan mazhab Syafi'i, Tâj Al-Dîn Al-Subkî (727-771 H) membuat definisi lain yang diakuinya lebih baik daripada definisi kalangan Malikiyah, yakni:

الرُّخْصَةُ مَا تَغَيَّرَ مِنَ الحُكْمِ الشَّرْعِي لِعُذْرٍ إِلَى سُهُولَةٍ وَيُسْرٍ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لِلحُكْمِ الأَصْلِيِّ كَأَكْلِ المَيْتَةِ لِلْمُضْطَرِّ [245]

"Sesuatu yang berubah dari hukum syariat menuju kemudahan karena adanya suatu uzur disertai berdirinya sebab bagi hukum asal, seperti memakan bangkai bagi orang yang terpaksa."

Selaras dengan itu, Al-Baidhâwî (w. 685 H) mendefinisikannya sebagai "hukum yang tetap (berlaku) yang menyalahi dalil karena suatu uzur. "Dari kalangan mazhab Hanbali, Ibn Al-Najjâr Al-H̲anbalî (w. 972 H) mendefinisikannya sebagai "sesuatu yang tetap (berlaku) menyalahi dalil syariat karena adanya lawan (*mu'aridl*) yang unggul." Definisi *rukhshah* versi mazhab Syafi'i dinilai sebagai yang paling relevan berdasarkan kejelasan dan penunjukannya terhadap makna rukhshah itu sendiri. Definisi itu juga mencakup keringanan dan kemudahan dalam berbagai situasi dan kondisi yang

---

[244] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, ed. by Muhammad Abd al-Salam Abd Al-Syafi, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413, hal. 78.

[245] Shafiyuddin Armawi, *Nihâyat al-Wushul ilâ Dirâyat al-Ushûl*, Riyâdh: Maktabah Tijariyah, 1996, juz 2 hal. 685

muncul, baik sakit, perjalanan, darurat, maupun uzur-uzur lain meskipun tidak berupa kesukaran (*masyaqqah*).[246]

Segala pembebanan hukum (*taklîf*) dalam Islam ditetapkan atas dasar kemudahan. Karena jika *taklîf* itu memberatkan dan mempersulit, niscaya terjadilah kontradiksi dan kontra produksi dalam syariat itu sendiri. Artinya, jika tujuan agama dalam penetapan hukum syariat adalah untuk menyusahkan dan memberatkan, hal itu akan bertentangan dengan nas-nas agama yang menegaskan kemudahan dan kelembutan. Karenananya, melalui nas-nas tersebut diketahuilah secara jelas bahwa tujuan dibalik penetapan hukum dalam Islam adalah kemudahan dan keringanan.[247]

Diaturnya, misalnya, perihal hukum-hukum transaksi jual-beli, persewaan, perseroan dan lain sebagainya, dalam Islam tidak lain untuk memudahkan manusia dalam sistem kehidupan mereka. Tanpa adanya aturan hukum terkait hal-hal tersebut manusia akan mengalami kesulitan transaksi, bahkan dapat menimbulkan masalah dalam berinteraksi. Sebagai sebuah rahmat, Allah menjadikan kesulitan yang kerap dialami manusia dalam proses pelaksanaan kewajiban-kewajiban syariat justru sebagai sebab adanya keringanan dan kemudahan dalam syariat. Keterbatasan dalam pemenuhan kewajiban pun tidak dinilai sebagai dosa. Seandainya tujuan syariat adalah memberatkan dan mempersulit, niscaya nas-nas yang mengharuskan kontinuitas beramal dan ketidakbolehan menghentikannya tidak akan mendapatkan keringanan dan kemudahan dalam kondisi dan situasi apapun dan bagaimanapun.[248]

Nas-nas Al-Qur'an dan hadis berikut interpretasinya oleh para

---

[246] Definisi yang dikemukakan oleh al-Subki dan al-Baidlawi Dâri mazhab Syafi'i tidak mensyaratkan uzur tersebut harus menyulitkan (syaqqan) sebagaimana misalnya disyaratkan oleh al-Syathibi dalam definisinya. Usamah Muhammad Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, Alexandria: Dâr al-Iman, 2002, hal. 36-40.

[247] Malthuf Siroj, *Konsep Kemudahan Dalam Hukum Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis,* Jurnal: Universitas Nurul Jadid Probolinggo, 2019, hal. 159.

[248] Amir Said, *al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1415 H, hal. 48.

ulama yang telah diuraikan di atas secara terang menegaskan bahwa kemudahan dan keringanan merupakan salah satu tujuan syariat yang atas dasar itulah segala *taklîf* dalam hukum dibangun.[249] Kemudahan (*rukhshah*) merupakan salah satu tujuan syariat untuk menjaga kebutuhan-kebutuhan manusia. Terinspirasi oleh ayat-ayat dan hadis-hadis itu kemudian dibuatlah kaidah-kaidah hukum oleh para ulama yang secara substantif menunjukkan kemudahan, antara lain:

a. الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ (kesulitan mendatangkan kemudahan),[250]
b. لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ (tidak boleh berbuat bahaya dan membahayakan),
c. الضَّرَرُ يُزَالُ (bahaya itu dihilangkan),
d. إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ (apabila suatu perkara sempit, maka menjadi luas),
e. الضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ (kondisi-kondisi darurat membolehkan hal-hal yang terlarang),
f. ماَ أُبِيْحَ للضرورة يُقَدَّرُ بقَدَرِهاَ (sesuatu yang dibolehkan karena darurat dibatasi dengan kadarnya),
g. دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ (menolak kerusakan lebih utama daripada mendatangkan kemaslahatan),
h. الحَاجَةُ تُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةِ (kebutuhan itu menempati posisi darurat).[251]

Syariat Islam tidak datang untuk menyusahkan manusia atau membebani mereka di luar batas kemampuan. Syariat Islam menetapkan hukum asal, lalu memberikan toleransi dan dispensasi

---

[249] Athif Ahmad Mahfudz, *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuliyyah Fiqhiyyah,* Mesir: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, t.th., hal. 93.

[250] Dâri satu kaidah yang terinspirasi Dâri sejumlah ayat dan hadis ini saja, menurut al-Hishni (w. 829 H) lahirlah segala kemudahan dan keringanan dalam syariat, setidaknya dalam tujuh aspek: (1) Ibadah, (2) muamalat, (3) pernikahan, (4) zhihar dan sumpah, (5) perbudakan, (6) qishash, dan (7) ijtihad. Lihat: Taqiyy al-Din al-Hishni, *Kitab al-Qawaid*, ed. by Abd al-Rahman al-Sya'lan, Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1418 H, hal. 310.

[251] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhash al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitab wa al-Sunnah*, hal. 36. Lihat: Jalal al-Din al-Suyuthi, al-Asybah wa al-Nazhair, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H, hal. 83. Lihat juga: Al-Shallabi, *al-Rukhash al-Syar'iyyah; Ahkamuha wa Dlawabithuha*, hal. 66-67.

hukum bagi orang *mukallaf* sesuai situasi dan kondisi tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa syariat menyerahkan kendali hukum dan memberikan kebebasan penuh untuk tidak melaksanakan perintah menurut selera dan kehendak masing-masing orang. Karena jika yang terjadi demikian, tertutuplah pintu perintah dan pembebanan syariat dan tinggallah pintu pembolehan yang terbuka secara bebas. Syariat kemudian kehilangan fungsinya dalam mengatur perbuatan dan ibadah manusia. Sementara tujuan dari syariat itu sendiri adalah penyucian jiwa, keteraturan urusan dunia dan akhirat serta meraih ridla Allah Swt., melalui pengamalan syariat itu sendiri.

Selain itu, setiap amal yang dituntut untuk dikerjakan oleh orang mukalaf pasti mengandung "beban", karenanya disebut "pembebanan" (*taklîf*). Disebut mengandung "beban", karena adanya unsur sulit di dalamnya yang bertentangan dengan selera nafsu. Akan tetapi, kadar kesulitan yang dirasakan oleh nafsu itu tidak lantas semerta-merta menjadi alasan pemenuhan kewajiban itu mendapat keringanan.[252]

Oleh karena itu, meskipun ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis yang menggambarkan praktik hidup Nabi sebagaimana di atas menjadi fondasi yang mapan bagi kemudahan dalam hukum Islam yang patut diikuti, fakta sejarah juga menampilkan praktik-praktik lain yang condong pada penyucian jiwa dengan cara tidak mengambil keringanan dan malah mengamalkan yang terasa berat oleh nafsu. Masih terdapat dialog luas di kalangan ulama mengenai apakah pengambilan *rukhshah* yang lebih diunggulkan ataukah *'azîmah*.

Tentu pilihan sikap sebagian orang yang lebih memegang 'azîmah tidak berarti sengaja menyalahi tradisi Nabi. Mereka hanya berpandangan bahwa sikap yang demikian adalah sebagai bentuk pendidikan jiwa agar terbiasa melakukan yang berat dan terhindar

---

[252] Muhammad Radfi' al-Utsmani, *al-Akhdz bi al-Rukhash al-Syar'iyyah wa Hukmuh*, Jedah: Munaz{z{amat al-Mu'tamar al-Islami, t.th., hal. 215-221.

dari kelengahan, serta mendapatkan pahala yang lebih banyak. Meski pola pengamalan yang mengikuti Nabi dalam kondisi umum dinilai lebih menjamin konsistensi, kontinuitas dan keseimbangan pengamalan seorang muslim, namun dinamika berpikir dan ragam cara pandang tetaplah merupakan suatu keniscayaan mengiringi perbedaan situasi dan kondisi yang dialami masing-masing orang. Sejak masa sahabat pun dua kecenderungan itu telah ada, seperti perbedaan kecenderungan antara Ibn Umar dan Ibn Abbâs.[253]

Kemudahan dalam hukum termasuk tema yang banyak dibicarakan oleh para ulama fikih dan ushul dalam lintas generasi. Lahirnya banyak kaidah fikih yang secara substantif membawa spirit kemudahan adalah suatu bentuk usaha mereka mengemukakan karakter kemudahan syariat Islam berdasarkan nash-nash Al-Qur'an dan hadis. Pembahasan tentangnya tidak hanya tertuang dalam bab tersendiri dalam kitab fikih umum, belakangan seiring kebutuhan zaman banyak bermunculan kajian yang konsen pada satu tema tersebut dan tertuang dalam satu kitab khusus. Perbedaan pendapat di antara mereka pun merupakan suatu keniscayaan, termasuk dalam memandang kedudukan rukhshah dalam hukum, pembagiannya, dan lain sebagainya.

Terkait kedudukan *rukhshah*, ada dua pendapat ulama mengenai apakah *rukhshah* dan *'azîmah* merupakan bagian dari hukum syariat ataukah perbuatan seorang *mukalaf*. *Pertama*, pendapat bahwa *rukhshah* dan *'azîmah* sebagai bagian dari hukum syariat. Pendapat ini dianut oleh banyak ulama *ushul fikih*. Namun mereka berbeda pendapat tentang letaknya dalam syariat itu sendiri. Sebagian memandangnya sebagai bagian dari hukum *taklîfi* (*charging legal law*).

---

[253] Ibn Umar dikenal sebagai seorang sahabat Nabi yang sangat berhati-hati, ketat dan cenderung mempersulit diri dalam mengamalkan syariat, seperti memasukkan air ke dalam kedua matanya pada saat berwuduk dan mandi. Dalam hal fatwa juga demikian, Ibn Umar lebih sering memilih diam ketika dimintai fatwa dan mengucapkan "saya tidak tahu". Sementara Ibn Abbâs selalu memberi jawaban meskipun bersifat ijtihadi. Lihat: Abu Muhammad Ibn Hazm al-Zhahiri, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Beirut: Dâr al-Fikr, tth, hal. 318.

Pandangan ini antara lain diwakili oleh Al-Baidlawî, Al-Subkî,[254] Ibn Al-Lahhâm (w. 803 H) dan Al-Zarkasyî (w. 794 H), dengan argumen bahwa *rukhshah* dan *'azîmah* berpulang kepada tuntutan (*iqtidla'*) dan pilihan (*takhyir*) di mana keduanya merupakan wilayah pembebanan (*taklîf*) dalam hukum. *'azîmah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dituntut atau dibolehkan oleh Pembuat syariat dengan tidak berdasarkan atas uzur manusia. Sementara *rukhshah* adalah sebutan bagi sesuatu yang dibolehkan oleh Pembuat syariat berdasarkan atas uzur manusia.[255]

Sementara sebagian yang lain memandang rukhshah dan 'azîmah merupakan bagian dari hukum *wadl'i* (*correlative law*). Pandangan ini antara lain dianut oleh Al-Ghazalî (w. 505 H),[256] dan Al-Syâthibî (w. 790 H).[257] Mereka berargumen bahwa Pembuat syariat menjadikan uzur sebagai sebab bagi adanya keringanan untuk meninggalkan perkara yang wajib, seperti safar bagi salat empat rakaat. Demikian juga Pembuat syariat menjadikan bahaya (*dlarar*) sebagai sebab yang membolehkan sesuatu yang terlarang, seperti kondisi darurat yang membolehkan memakan bangkai.[258]

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa *rukhshah* dan *'azîmah* bukan merupakan bagian dari hukum syariat, melainkan bagian dari perbuatan seorang mukalaf yang berhubungan dengan hukum syariat. Jadi *rukhshah* berarti perbuatan yang diringankan (*murakhkhash fih*), sedangkan *'azîmah* berarti perbuatan yang ditekan (*ma'zum 'alayh*). Pandangan ini dianut oleh Al-Amidî, Ibn Al-Hâjib[259]

---

[254] Taqiyy al-Dîn al-Subkî dan Tâj al-Dîn al-Subkî, *al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H, hal. 81-82.

[255] Jalâl Abdurrahman, *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl,* Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H, hal. 229.

[256] Abû Hâmid al-Ghazalî, *al-Mushtashfa min 'Ilm al- Ushûl,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H, hal. 98.

[257] Ibrâhîm bin Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwafaqat fi Ushûl al-Ahkâm,* Beirut: Dâr al-Fikr, tth, juz 1, hal. 300.

[258] Jalâl Abdurrahman, *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl,* Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H, hal. 229.

[259] Abû al-Hasan al-Âmidî, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm,* Kairo: Maktabat al-Halabi, t.th., juz 1, hal. 118-122; Ibn al-Hajîb, *Mukhtashar al-Muntaha*, juz 2, hal. 7-9; Badr al-Dîn al-

dan Al-Râzî (w. 606 H).[260] Perbedaan pendapat dalam hal ini turut mengakibatkan perbedaan pengertian terminologisnya kedua istilah tersebut.

Terkait pembagian *rukhshah,* berdasarkan hukumnya, rukhshah ada empat:[261] *pertama*, *Rukhshah* yang harus dilakukan (wajibah), seperti memakan barang haram bagi orang yang terpaksa berdasarkan Al-Baqarah: 173 dan Al-Maidah: 3. Juga seperti berbuka puasa bagi yang dikhawatirkan celaka akibat terlalu lapar/haus sekalipun tidak dalam perjalanan dan tidak sakit. *Kedua*, *Rukhshah* yang dianjurkan (*mandûbah*), seperti qashar salat dan tidak berpuasa Ramadan bagi musafir setelah terpenuhinya syarat dan tidak adanya halangan, melihat wajah wanita yang akan dilamar, menggunakan harta anak yatim bagi pengasuhnya karena tuntutan kebutuhan sebagaimana Al-Baqarah: 222. *Ketiga*, *Rukhshah* yang dibolehkan (*mubâhah*), seperti akad-akad yang dipandang baik dan menyalahi analogi/qiyas (seperti akad *salam, musâqah, qiradh*) karena tuntutan kebutuhan. Juga seperti menjamak salat selain di Arafah dan Muzdalifah, dan melontarkan ucapan kekafiran karena terpaksa. *Keempat*, *Rukhshah* yang menyalahi yang lebih utama (*khilaf al-awlâ*), seperti tidak berpuasa bagi musafir yang tidak mengalami kesukaran berat (*masyaqqah qawiyyah*) dan bahaya (*dlarar*) apapun berdasarkan Al-Baqarah: 184. Juga seperti tayamum bagi orang yang mendapati air dijual di atas harga normal sementara ia mampu membelinya, dan lain sebagainya.

Rukhshah berdasarkan bentuk dispensasinya, *rukhshah* ada tujuh:[262] *Pertama*, Pengguguran (*isqath*), seperti gugurnya menghadap

---

Zarkasyî, *Tasynif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi',* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., juz 1, hal. 79.

[260] Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H, juz 1, hal. 29.

[261] Pembagian ini oleh mayoritas (jumhur) ulama. Lihat: Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 36-37. Lihat juga: Al-Shallabi, al-*Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*, hal. 43.

[262] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 41-43. Al-Shallabi menyebut pembagian ini berdasarkan uzurnya. Menurutnya, pembagian ini

kiblat dalam salat khauf, gugurnya jihad, haji, umrah dan salat Jumat bagi yang uzur. *Kedua*, Pengurangan (*tanqish*), seperti mengurangi 2 rakaat salat 4 rakaat bagi musafir. *Ketiga*, Penggantian (*ibdal*), seperti mengganti wuduk dan mandi dengan tayamum, mengganti berdiri dengan duduk dan duduk dengan tidur dalam salat. Juga seperti mengganti puasa dengan memberi makan. *Keempat*, Memajukan (*taqdim*), seperti memajukan pelaksanaan salat Asar ke waktu Zuhur dan salat Isya' ke waktu Magrib bagi musafir. Juga seperti mendahulukan zakat fitrah pada bulan Ramadan. *Kelima*, Mengakhirkan (*ta'khir*), mengakhirkan pelaksanaan salat Zuhur ke Asar dan salat Asar ke Zuhur (*jamak ta'khir*). *Keenam*, Dispensasi (*tarkhish*), yakni pembolehan beserta adanya sebab yang melarang, seperti memakan barang najis dalam rangka berobat, melafalkan kata kekafiran dalam keadaan terpaksa, salatnya orang yang bersuci dengan batu sementara masih ada sisa kotoran. *Ketujuh*, Perubahan (*taghyir*), seperti perubahan aturan salat dalam kondisi takut (*khauf*).

Rukhshah berdasarkan sebab-sebabnya, *rukhshah* ada tiga belas[263]

a. Keterpaksaan (*dharurat*), primer, seperti tidak turut berjihad karena tidak adanya kemampuan.
b. Kebutuhan (*hâjah*), sekunder, baik kebutuhan umum seperti melihat wajah wanita asing yang hendak dilamar atau dalam proses pengobatan, maupun kebutuhan khusus seperti seorang ayah yang memukul dan mencela anaknya dalam rangka mendidik.
c. Kebutuhan penyempurnaan (*tahsîn*), seperti salat menggunakan dua sandal, berdiri kepada orang lain dalam rangka penghormatan, tidak menghadiri walimah karena adanya uzur syar'i, dan lain sebagainya.
d. Perjalanan (*safar*), seperti tidak berpuasa saat bepergian dan

---

disebutkan oleh 'Izz al-Dîn bin Abd al-Salam, al-Suyûthî dan Ibn Nujaim. Lihat: Al-Shallabi, *al-Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*, hal. 44.

[263] Ahmad Izzu Inayah, *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi Dlaw' al-Kitâb wa al-Sunnah*, hal. 43-57.

mengusap kedua sepatu dengan terpenuhinya persyaratannya.

e. Lupa (*nisyan*), seperti berbicara di dalam salat, makan dalam keadaan puasa dan menyembelih hewan tanpa mengucapkan basmalah dikarenakan lupa.

f. Ketidaksengajaan (*khata'*), seperti penentuan tempat dan waktu salat yang ternyata salah, niat ada' tapi ternyata sudah keluar waktu, atau niat qadla' tapi ternyata masih ada waktu.

g. Kebodohan (*jahl*), seperti meminum khamr yang dikira jus karena sulit mengeceknya.

h. Paksaan (*ikrah*), seperti dipaksa mengatakan ucapan kafir, nikah atau talak.

i. Kekurangan (*naqsh*), baik yang bersifat harta (*mâlî*) seperti gugurnya zakat dan haji, maupun raga (*badani*) seperti berobat dengan barang najis.

j. Kesulitan (*masyaqqah*). Salah satu kaidah tentang ini berbunyi "kesulitan mendatangkan kemudahan" yang didasarkan pada Al-Baqarah: 185 dan Al-Hajj: 78. Lebih jelas, Al-Qarâfî menyatakan, "setiap perintah yang sulit dilakukan oleh manusia, maka gugurlah perintah melakukannya. Setiap larangan yang sulit menjauhinya, maka gugurlah larangan menjauhinya."

k. Perkara yang sukar dielakkan (*umum al-balwa*), seperti tanah becek di jalanan pada musim hujan, sisa najis setelah bersuci dengan batu, jual-beli *online*, dan lain sebagainya.

l. Waswas (*waswasah*), seperti orang yang menambah rakaat salat saat lupa jumlah rakaat dan mengambil yang lebih sedikit.

m. Memotivasi masuk Islam atau baru masuk Islam, seperti memberikan zakat kepada orang kafir yang diharapkan akan masuk Islam sebagai bentuk motivasi agar semakin bersemangat untuk masuk Islam.[264]

---

[264] Al-Shallabi, *al-Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*, hal. 44.

Selain beberapa pembagian di atas, sebagian ulama yang lain ada yang juga membuat pembagian tersendiri dengan mempertimbangkan aspek-aspek yang berbeda, seperti kalangan mazhab Hanafi yang membaginya kepada *rukhshah haqiqah* dan *rukhshah majaziyah/isqath*. Ibn Asyur membaginya kepada *rukhshah khashshah muaqqatah* (kemudahan khusus-temporer), *rukhshah 'ammah muththaridah* (kemudahan umum-reguler) dan *rukhshah 'ammah muaqqatah* (kemudahan umum-temporer).

4. Kemampuan (al-Wus'u/al-Istitha'ah)

a. Al-Fath/48: 17

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

"Maka barangsiapa tidak dapat (memerdekakan hamba sahaya), maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barangsiapa tidak mampu, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin. Demikianlah agar kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Itulah hukum-hukum Allah, dan bagi orang-orang yang mengingkarinya akan mendapat azab yang sangat pedih"

Hamka ketika menafsiri ayat ini mengutip suatu riwayat bagaimana Rasul mengapresiasi kemampuan penyandang disabilitas, yaitu riwayat tentang sahabat penyandang disabilitas fisik bernama 'Amr bin Al-Jamûh yang tetap ingin berjihad di medan perang Uhud meski tidak diizinkan oleh anak-anaknya lalu menghadap Rasul.

Lalu Rasulullah menyambut permohonannya itu: "Engkau sendiri pun tahu, bahwa bagi orang yang seperti engkau ini tidak diwajibkan lagi turut berperang pada jalan Allah!" Mendengar ucapan Rasulullah itu kelihatan muram durja wajahnya karena dia ingin juga hendak pergi. Lalu Rasulullah memanggil keempat orang anaknya lalu beliau berkata kepada mereka: Tidak layak

ayah kalian kau tinggalkan di rumah, mana tahu keinginannya akan disampaikan oleh Tuhan sehingga dia mendapat rezeki syahid di jalan Allah. Mendengar ucapan Rasulullah itu anak-anaknya itu pun memberi izin ayahnya.[265]

b. Al-Baqarah/2: 184

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ۗ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ۗ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهٗ ۗ وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

"Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), maka (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itu lebih baik baginya, dan kamu berpuasa itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui"

c. Ali Imran/3: 97

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۗ

"Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana."

Dalam agama Islam, tindakan atau sesuatu yang dikerjakan seseorang seringkali didefinisikan dengan istilah amalan. Amalan atau pekerjaan dalam Islam diarahkan untuk memenuhi kewajiban seseorang sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah. Istilah "kerja" dalam Islam bukanlah semata-mata merujuk kepada mencari rezeki untuk menghidupi diri dan keluarga dengan menghabiskan waktu siang maupun malam, dari pagi hingga sore, terus menerus tak kenal lelah, tetapi mencakup segala bentuk amalan atau pekerjaan yang mempunyai unsur kebaikan dan keberkahan

---

[265] Hamka, *Tafsir Al Azhar,* Jakarta: Pustaka Panjimas, jilid 26, hal. 150.

bagi diri, keluarga dan masyarakat sekelilingnya serta negara.[266]

Menurut Pramandhika seseorang yang bekerja adalah mereka yang menyumbangkan jiwa dan tenaganya untuk kebaikan diri, keluarga, masyarakat, dan negara tanpa menyusahkan orang lain. Oleh karena itu, kategori "ahli surga" seperti yang digambarkan dalam Al-Qur'an adalah orang yang mempunyai derajat takwa kepada Allah, yaitu orang yang khusyuk dalam salatnya, baik tutur katanya, memelihara kemaluannya serta menunaikan tanggung jawab sosialnya seperti mengeluarkan zakat dan lainnya. Selain Al-Qur'an sebagai pedoman dalam hidup, hadis dalam Islam juga merupakan pedoman bagi manusia dalam bertindak atau melakukan suatu perbuatan, berikut merupakan beberapa Hadis yang menjelaskan pentingnya bekerja dalam Islam:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ، قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ قَالَ: " عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ

Dari Râfi' bin Khudaij bahwa Rasulullah SAW. pernah ditanya, pekerjaan apa yang paling baik? Beliau menjawab, pekerjaan terbaik adalah usaha seseorang dengan tangannya sendiri dan semua perjualbelian yang dianggap baik." (HR. Ahmad)[267]

Dalam konteks ini ada suatu peristiwa menarik tentang sahabat seorang pedagang yang mengalami disabilitas mental yaitu Habban bin Munqidz Dahulu beliau adalah seorang saudagar (pedagang), namun suatu hari beliau mengalami luka di kepalanya sampai terbuka selaput otaknya (nampak selaput otaknya), sehingga beliau mengalami gangguan mental yang menyebabkan lisannya cedal dan kemampuan berpikirnya menjadi turun (mengalami cacat gangguan mental).

Namun demikian, karena beliau telah sekian lama bertahun-

---

[266] Muhammad Iqbal Noor, *Motivasi Islam Dan Motivasi Prososial Pada Lembaga Amil Zakat*, Semarang: Fak Ekonomi dan Bisnis, 2012, hal. 41.

[267] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 2001, juz 28, hal 502, no hadis 17.265>. *Musnad aSyâmiyin Hadis Râfi'*.

tahun berprofesi sebagai penjual dan pedagang, maka beliau tidak bisa tahan diri untuk tidak berdagang. Namun karena kemampuan nalarnya berkurang (kemampuan berpikirnya menurun) beliau sering kali tertipu dan mengalami kerugian besar.

Maka putranya datang kepada Nabi SAW mengadukan perihal ayahnya ini, putranya ingin agar Nabi memberikan instruksi kepada Habban ibn Munqidz agar tidak lagi bertransaksi (berdagang).Namun ketika Habban dipanggil oleh Nabi, ia mengadu,

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أَصْبِرُ عَنْ الْبَيْعِ

"Wahai Rasulullah, aku tidak bisa menahan diri dari berdagang"

Nabi memberikan solusi untuk menyelesaikan masalahnya, Nabi berkata kepada Habban:

إِذَا أَنْتَ بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ ثُمَّ أَنْتَ فِي كُلِّ سِلْعَةٍ ابْتَعْتَهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَ لَيَالٍ[268]

"Wahai Habban, kalau memang engkau tidak bisa meninggalkan perniagaan maka setiap kali engkau bertransaksi ajukan persyaratan kepada partnermu, لا خلابة *tidak boleh ada tipu muslihat kemudian engkau punya hak pada setiap barang yang engkau beli untuk membatalkan transaksimu selama 3 hari."* (HR Ibnu Majah 2355)

5. Kesetaraan (*al-Musâwâh*)

Prinsip berarti asas atau kebenaran yang menjadi pokok dasar orang berpikir atau bertindak,[269] kekuatan prinsip dapat membuat keharmonisan dalam kehidupan karena tersusun dari keindahan yang dimiliki oleh pikiran.[270] sedangkan *al-musâwâh* berasal dari bahasa Arab sawa, yang berarti kesetaraan yang berasal dari kata setara, sejajar, sama tingkatnya (kedudukan dan sebagainya), Prinsip *al-musâwâh* adalah konsep yang memandang manusia sama

---

[268] Abû Abdillah Muhammad, Ibnu Mâjah, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kairo: Maktabah al-Bâbî al-Halabî, juz 2, hal. 789, no. hadis 2355. *Kitâb al-Ahkâm Bab al-Hajr*

[269] W.J.S. PoerwaDârminta, Kamus Umum Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1982, hal. 768.

[270] Syaiful M. Maghsri, *The Solutions*, Yogyakarta: BIO Publisher, 2010, hal. 208.

derajatnya. Terjadinya stratifikasi sosial maupun penjenjangan lainnya itu terbentuk karena proses lain. Munculnya konsep *al-musâwâh* ini karena telah banyak terjadinya diskriminasi baik itu suku, golongan, kedudukan dan bahkan warna kulit. Konsep ini dalam Islam tidak terbatas dalam tataran teori saja, melainkan juga sebuah kewajiban untuk diaplikasikan dalam tindakan nyata dalam beribadah, bermasyarakat dan khususnya berkeluarga.[271]

Prinsip *al-musâwâh* berarti memperlakukan semua pihak secara setara sejatinya adalah berbicara tentang hak asasi manusia sebagai makhluk merdeka. Sebagai makhluk merdeka, manusia selalu mendambakan terpenuhinya hak-hak mereka secara wajar atas nama keadilan.

Prinsip kesetaraan meniscayakan adanya kesadaran individu menyangkut hak orang lain sekecil dan selemah apa pun dia. Di titik inilah Islam menunjukkan eksistensinya sebagai pelindung hak-hak kaum marginal. Itu karena setiap manusia tercipta dari bahan yang sama dan terlahir sebagai makhluk yang merdeka, sehingga ia harus dilindungi serta diperlakukan secara adil dalam konteks mendapatkan hak-haknya tersebut. Al-Qur'an menegaskan:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Kesetaraan mengidentifikasikan adanya kehidupan umat manusia yang menghargai kesamaan asal-muasalnya sebagai

[271] Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam,* Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 92-93.

manusia dan kesamaan pembebanan, dimana setiap manusia dikarunia akal untuk berfikir. Dalam tulisan Zaitunah subhan, memaparkan bahwa laki-laki dan perempuan dapat menjadi mitra sejajar yang harmonis ketika keduanya memiliki persamaan tingkat, derajat, hak dan kewajiban, kedudukan serta kesempatan dalam berbagai bidang. Kesetaraan dalam hukum Islam tidak berarti bahwa perempuan harus menjadi sama seperti laki-laki. Tetapi menurut Zaitunah Subhan, sama berbeda dengan identik.[272] Dengan demikian kesetaraan harus berarti:

a. Memberikan hak dan kewajiban di ruang publik tidak tergantung apakah secara biologis ia laki-laki atau perempuan.
b. Laki-laki dan perempuan harus sama-sama menikmati status yang sama sebagai manusia dengan segala kelebihan dan kekurangan.
c. Laki-laki dan perempuan harus berada dalam kondisi dan mendapatkan kesempatan yang sama untuk merealisasikan potensinya sebagai hak asasinya. Sehingga sebagai manusia, laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan untuk membangkitkan potensinya secara optimal dan menikmati hasilnya.

Dalam Islam dipaparkan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah dengan kodrat, sama halnya dengan manusia.[273] Al-Qur'an mengakui adanya perbedaan anatomi antara laki-laki dan perempuan. Al-Qur'an juga mengakui bahwa anggota masing-masing gender berfungsi dengan cara merefleksikan perbedaan yang telah dirumuskan dengan baik serta dipertahankan oleh budaya, baik dari kalangan kaum laki-laki maupun perempuan sendiri.

---

[272] Persamaan mempunyai arti kesederajatan dan kesebandingan, sedangkan keidentikan berarti keduanya harus persis sama. (Zaitunah, 1999: 157).

[273] Secara etimologis kodrat berarti; (1) Kekuasaan Tuhan; manusia tidak akan mampu menentang (atas diri-Nya) sebagai makhluk hidup; (2) hukum alam; benih ini tumbuh menurut kodratnya; (3) sifat yang asli atau sifat bawaan. Depdikbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1994, hal. 511.

Islam melalui Al-Qur'an dan hadis pun mengesankan gambaran yang kontradiktif tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan. Di beberapa ayat Al-Qur'an menjelaskan bahwa posisi laki-laki dan perempuan adalah setara.[274] Prinsip *al-musâwâh* dalam Islam telah lama diproklamirkan, sama halnya dengan prinsip kebebasan dan persaudaraan. Pada setiap aturan dianjurkan untuk menerapkan prinsip al-musâwâ dan Nabi Saw telah mempraktiknya yang diikuti oleh para sahabat. Kemudian masyarakat Islam telah memobilisasi prinsip ini di penjuru dunia. Dari sinilah terlihat bentuk aplikatif untuk kesetaraan dalam Islam. M. Tholhah Hasan menyimpulkan ada kurang lebih empat macam konsep persamaan/kesetaraan dalam Islam, yaitu:

a. Persamaan dalam hukum; dalam Islam semua orang diperlakukan sama dalam hukum. Nabi SAW. dengan tegas menyatakan: "seandainya Fatimah anakku mencuri, pasti akan kupotong tangannya".
b. Persamaan dalam proses peradilan; Ali bin Abi Thalib pernah mengatur Khalifah Umar, karena Khalifah waktu mengadili sengketa antara Ali dengan seorang Yahudi membedakan cara memanggilnya (kepada Ali dengan nama, gelarnya, yaitu; Abu Hasan sedangkan kepada Yahudi dengan nama pribadinya).
c. Persamaan dalam pemberian status sosial; Nabi pernah menolak permohonan Abbas dan Abu Dzar dalam suatu jabatan, dan memberikannya kepada orang lain yang bukan dari golongan bangsawan.
d. Persamaan dalam pengenaan hak harta; Islam mempersamakan cara dan jumlah pengenaan zakat, diat, denda bagi semua orang yang kena wajib bayar, tanpa membedakan status sosialnya dan warna kulitnya.[275]

---

[274] Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 9.

[275] Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2007, hal. 95-96.

Dan walaupun tidak dijelaskan secara khusus tentang persamaan dalam perkawinan tidak mengurangi kewajiban antara suami istri untuk mengakui adanya persamaan dalam perkawinan. Beberapa ulama kontemporer mempertegas bahwa dalam Islam, terdapat nash-nash yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan yang mengungkapkan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah setara.

Persamaan Penciptaan

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan (Az-Dzariyat/51:56). Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal, yaitu dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan sebagai orang-orang yang bertaqwa, dan untuk mencapai derajat bertaqwa ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdiannya. Persamaan sebagaimana yang ditetapkan Islam dibangun atas dasar kesatuan asal penciptaan.

Konsep ini tidak ada pada umat-umat dan bangsa-bangsa yang mengadopsi peradaban Yunani; karena mereka menganut paham Aristoteles yang berpendapat bahwa manusia terdiri dari dua golongan: para tuan, dan para budak, orang-orang Yunani adalah para tuan, Allah memberikan mereka akal dan kehendak, sedangkan orang-orang barbar adalah para budak, Allah memberikan kepada mereka kekuatan badan, untuk menjadi pelayan bagi manusia pilihan yaitu: orang-orang Yunani. Pantas konsep ini tidak ada pada umat-umat dan bangsa-bangsa dan masyarakat dimana manusia dididik pada manhaj manusia yang sempit yang pada pembuatannya banyak dipengaruhi oleh kepentingan, dan paham-paham yang menyimpan dan sesat. Secara pemikiran dan kejiwaan ia tidak bisa

memahami persamaan sebagaimana digariskan oleh Islam.[276]

Apa yang dialami pada masa pra-Islam dan yang sedikit atau banyak masih berbekas dalam pandangan beberapa masyarakat abad ke-20. Pandangan-pandangan tersebut secara tegas dibantah oleh Al-Qur'an, antara lain melalui ayat pertama surah Al-Nisa': 1, Al-Zumar: 6, dan Al-A"Raf: 189. Demikian Al-Qur'an menolak pandangan-pandangan yang membedakan (lelaki dan perempuan) dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama Tuhan mengembang-biakkan keturunannya baik yang lelaki maupun yang perempuan.

Persamaan Hak Hidup

Pengertian hak dalam berbagai bahasa menurut bangsa-bangsa barang kali tidak akan sama disebabkan oleh perbedaan budaya, tradisi, agama dan sistem nilai yang berlaku dalam masyarakat. Namun substansi hak yang merupakan kebenaran yang diperjuang-kan oleh setiap orang maupun kelompok masyarakat pasti tidak banyak berbeda melainkan punya kesamaan. Perbedaan paham tentang hak tentu dilatarbelakangi oleh cara pandang mereka terhadap kebenaran. Dalam beberapa ayat dalam Al-Qur'an tidak ada diskriminasi dalam hak ini melainkan menyamakan hak hidup antara laki-laki dan perempuan. Orang yang melanggar kesamaan hak hidup bagi laki-laki dan perempuan dianggap sebagai pelaku dosa yang paling besar. Diantaranya dalam Q.S al-Isra: 31.

Persamaan di depan Hukum

Islam telah menetapkan prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan di depan kewajiban hukum dan balasan akhirat tanpa perbedaan sama sekali. Diantara Ayat yang dapat menjadi argumentasinya adalah Q.S Al-Imran: 195, At-Taubah: 72, An-Nahl: 97, An-Nur: 30-31. Dari beberapa ayat ini sangat tegas menyatakan antara laki-laki dan perempuan di depan hukum (kewajiban syariat).

---

[276] Muhammad Ali al-Hasyimi, *Manhaj al-Islam fî al'Adâlah wa al-Musâwah*, Islamhouse: 2009, hal. 29.

Telah terjadi kesepakatan ulama bahwa laki-laki dan perempuan sejajar di depan hukum.[277]

Ketika Al-Qur'an mensosialisasikan prinsip kesetaraan manusia di depan hukum, dan bahwa kemuliaan manusia ditentukan oleh nilai-nilai kesholehannya, yang dalam Al-Qur'an disebut *Atqâkum* "kalian yang paling bertakwa", maka dalam ayat lain Allah mensosialisasikan predikat *khoiro ummah*, "umat yang unggul". Allah berfirman dalam surat Al-Imran sebagai berikut:

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ

"Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma‟ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah." (Ali Imran/3: 110).

Ayat di atas menurut Rasyid Ridha menjelaskan bahwa, keunggulan umat Muhammad atas umat lainnya adalah disebabkan "Memerintahkan yang ma'ruf, mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah. Dengan kata lain, ayat tersebut sebenarnya ingin mengatakan, bahwa umat yang unggul adalah siapa saja yang dapat menegakkan hukum yang ditentukan oleh Allah dan menjauhi larangan Allah. Tentu saja berlaku untuk seluruh umat Muhammad, baik laki-laki maupun perempuan. Perempuan dalam Islam tidak diposisikan sebagai "penerima perintah" yang terasing dari cita-cita organisasi dan teridentifikasi dengan hubungan informal.

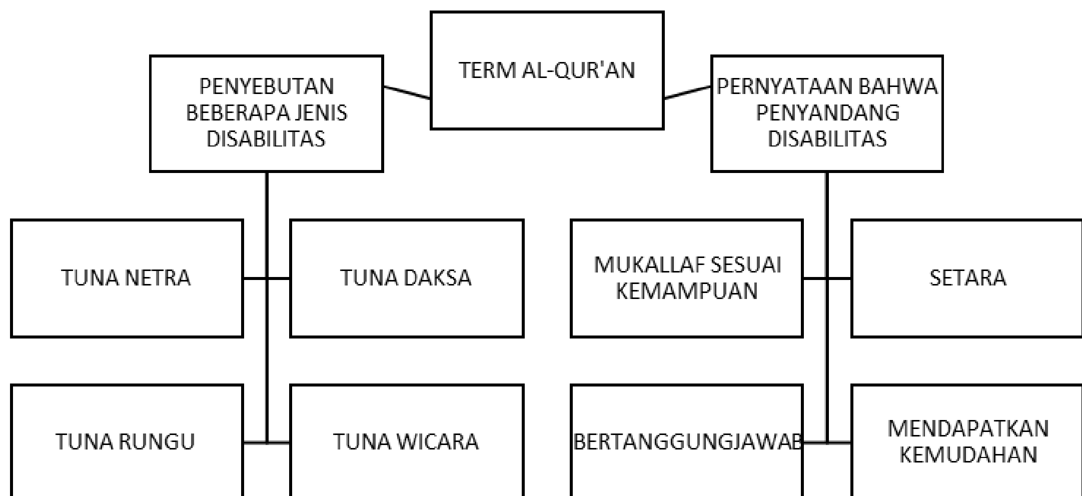
Dalam Hukum Islam diajarkan bahwa setiap individu baik laki-laki maupun perempuan mempunyai tanggung jawab yang sama dan masing-masing mempunyai potensi untuk menjadi makhluk sosial yang mempunyai rasa kebersamaan dalam mewujudkan kehidupan yang damai, tenteram dan maju, dimana moral kebaikan (keadilan dan kasih sayang) lahir batin dapat dinikmati bersama secara merata. Dan itulah yang sebenarnya tujuan amar makruf nahi

---

[277] Abidin Nurdin, dkk. *Islam dan Kesetaraan dalam Seri Pemberdayaan Perempuan*, Banda Aceh: PT Aceh Media Grafika, 2009, hal. 6-8.

mungkar, yang oleh Syubah Asa diterjemahkan sebagai "humanisasi dan liberasi". Tujuan humanisasi adalah memanusiakan manusia tanpa memandang jenis kelamin tertentu, untuk menjadi manusia seutuhnya. Sedangkan tujuan liberasi (penjabaran dari nahi mungkar) adalah pembebasan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan.

Memahami *term* Al-Quran terkait *Taklîf* Disabilitas dapat disimpulkan bahwa Al-Quran menyebut beberapa ragam penyandang disabilitas yang ada di masa turunnya dan menyatakan bahwa mereka mempunyai kesetaraan, tanggung jawab yang sama sesuai batas kemampuannya.



Gambar 2. *Term* Al-Quran terkait Sikap Al-Quran terhadap Penyandang Disabilitas dan Penyebutan Ragamnya



مَعْهَدُ دَارِ السَّلَامِ لِلتَّرْبِيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

PONDOK PESANTREN DARUSSALAM



Selamat

Hari Guru

25 NOVEMBER 2024

لَوْلَا الْمُرَبِّي مَا عَرَفْتُ رَبِّي

"Jika bukan karena engkau,
aku tak akan mengenal siapa Penciptaku"

FOLLOW
OFFICIAL ACCOUNT

 Pondok Pesantren Darussalam Poris   Darussalam_Poris

BAB IV

PENYANDANG DISABILITAS DALAM LINTAS SEJARAH

A. Penyandang Disabilitas dalam Peradaban Pra Islam

Penelitian menunjukkan bahwa setiap fase peradaban melahirkan sebuah cara pandang yang berbeda tentang disabilitas. Pada masa kuno, di mana manusia belum mengenal ilmu pengetahuan modern, disabilitas kerap diasosiasikan dengan perbuatan jahat, dosa atau sebaliknya, yakni fenomena yang luar biasa.

Robert Garland misalnya menyebutkan bahwa masyarakat Yunani dan Romawi merupakan bangsa yang mengidolakan kesempurnaan serta keperkasaan tubuh, sehingga kelainan atau ketidaksempurnaan fisik merupakan hal yang harus dimusnahkan.[278]

Ini bisa dilihat dalam tradisi Sparta yang mewajibkan orang tua untuk menunjukkan bayi-bayi yang baru lahir kepada sesepuh kota atau hakim tua yang disebut "*Gerousia*" untuk diuji kesempurnaan tubuhnya. Bayi yang dianggap tidak lulus tes fisik, baik karena cacat atau sakit, akan diletakkan di sebuah tempat yang dinamakan *Apothetai* (*the place of exposure* atau tempat pameran) dan dibiarkan mati begitu saja.

Justifikasi terhadap ketentuan ini adalah bahwa "kehidupan yang tidak dianugerahi kesehatan atau kekuatan oleh alam merupakan makhluk tak berguna baik untuk dirinya sendiri atau untuk negara.Dalam peradaban Yunani, kelahiran anak yang cacat ditafsirkan sebagai hukuman yang dijatuhkan kepada orang tuanya oleh para dewa,

---

[278] Garland, R. *Eye of beholder eformity and disability in Graeco Roman World*. Itacha: Cornel University Press. 1995, hal. 14.

karenanya kemudian banyak praktik biadab yang dimaksudkan untuk sama sekali menghilangkan peluang bayi yang baru lahir untuk bertahan hidup.

Tekanan untuk menghilangkan bayi yang cacat bawaan didorong tidak hanya oleh mitos ataupun kepercayaan tetapi juga oleh pertimbangan praktis, karena membesarkan anak seperti itu membebani secara ekonomi dan sangat tidak menguntungkan.

Di Sparta, di mana homogenitas ras sangat dihargai dan di mana prinsip-prinsip egenetika dijunjung tinggi, pengabaian bayi yang cacat dan sakit-sakitan sebenarnya merupakan persyaratan hukum. Undang-undang yang menuntut pengabaian mereka dianggap sangat penting sehingga dimasukkan ke dalam kode yang dikaitkan dengan Lykourgos yang legendaris.

Plutarch memberi tahu kita bahwa seorang anak yang baru lahir di Sparta, tidak seperti di sebagian besar wilayah Yunani, bukanlah milik ayahnya tetapi negara, dihadirkan untuk diperiksa di hadapan 'tetua suku.' segera setelah lahir. Jika anak itu kuat dan sehat, para tetua memerintahkan ayah untuk membesarkannya; jika, di sisi lain, mereka menentukan bahwa itu adalah 'kelahiran yang buruk dan bentuk yang buruk', dia diminta untuk mengeksposnya di tempat seperti jurang yang disebut *Apothetai* atau Tempat Eksposur dengan keyakinan bahwa kehidupan yang alami tidak diberi kesehatan dan kekuatan tidak ada gunanya baik untuk dirinya sendiri maupun untuk negara.

Fakta bahwa Aristoteles merasa perlu untuk merekomendasikan harus ada hukum 'untuk mencegah membesarkan anak-anak cacat *(méden pepêrômenon trephein*)' juga menunjukkan beberapa orang tua cenderung, meskipun dalam pandangannya menyedihkan, untuk membesarkan mereka. Keinginan Aristoteles sendiri untuk menghilangkan yang cacat, seperti kode hukum Spartan, tampaknya telah didirikan terutama pada pengertian praktis tentang apa yang menjadi kepentingan terbaik masyarakat, meskipun kemungkinan juga didorong oleh kesadarannya penyakit bawaan tertentu dapat ditransmisikan. -

diwariskan oleh faktor keturunan.[279]

Barnes menyebutkan bahwa masyarakat Romawi juga diceritakan memiliki tradisi "pembunuhan bayi" (*infanticide*). bayi-bayi yang lemah, sakit-sakitan dan difabel akan segera dibuang dengan cara dihanyutkan di sungai Tiber.[280]

Tuntutan kesempurnaan fisik masyarakat Yunani dan Romawi ini kemudian dikuatkan dalam doktrin agama. Dalam Old Testamen, misalnya, ada banyak pasal yang mengatur bahwa kesempurnaan fisik dan mental merupakan syarat melakukan ibadah atau ritual sehingga mereka yang tidak sempurna secara fisik dan mental tidak bisa melakukannya.

Sebagian besar umat Buddha percaya bahwa karma buruk (yang muncul dari tindakan tidak bermoral) adalah penyebab disabilitas.[281] Umat Buddha juga percaya dalam menunjukkan kasih sayang kepada orang-orang yang kurang beruntung dari diri mereka sendiri (dikenal sebagai songsarn), termasuk terhadap orang cacat, yang diyakini oleh umat Buddha untuk membantu membangun karma baik mereka sendiri. Seperti halnya agama Buddha, umat Hindu juga percaya bahwa kecacatan disebabkan oleh karma negatif, meskipun tidak selalu disebabkan oleh hukuman dari tuhan.[282]

Dalam Taurat, kecacatan disebabkan oleh *Yahweh*, sebagai hukuman atas pelanggaran.[283] Meskipun demikian, Tuhan juga memerintahkan orang Yahudi di Israel untuk "*tidak menghina orang tuli, atau meletakkan*

---

[279] Garland, R. *Eye of beholder eformity and disability in Graeco Roman World*. Itacha: Cornel University Press. 1995, hal. 146.

[280] Barnes, C., "A legacy of oppression: a history of disability in Western culture", in Barton, L. & Oliver, M (Eds.), *Disability studies: Past, Present and Future Leeds*. The Disability Press. 1997, hal 19.

[281] Burley, Mikel "Retributive karma and the problem of blaming the victim" . *International Journal for Philosophy of Religion*. 2012, Vol. 74, no. 2, tahun 2012, hal.149–165.

[282] Waldman, H. Barry; Perlman, Steven P.; Chaudhry, Ramiz A. "Hindu Perceptions of Disability" *The Exceptional Parent*, Vol. 40, Issue 7, July 2010, hal 39.

[283] Blanks, A. Brooke; Smith, J. David "Multiculturalism, Religion, and Disability: Implications for Special Education Practitioners" (PDF). *Daddcec.org*. vol. 44, no. 3, 2009, hal. 295–303.

batu sandungan di depan orang buta".[284] Selain itu, Halakha[285] menyatakan bahwa orang harus mendukung orang sakit.[286]

Dalam tradisi Kristen, di beberapa bagian Alkitab, disabilitas fisik digambarkan sebagai hukuman atas dosa. Dalam Perjanjian Baru, Yesus sering diperlihatkan melakukan mukjizat menyembuhkan orang-orang cacat, meskipun beberapa percaya bahwa Yesus masih menyebut dosa sebagai penyebab cacat fisik.[287] meskipun ada perspektif lain tentang Kristus yang menyembuhkan orang yang buta sejak lahir (Yohanes 9:1-12), di mana Yesus menantang pandangan bahwa kecacatan adalah hukuman atas dosa. "*Murid-muridnya bertanya kepadanya, "Rabi, siapa yang berdosa, orang ini atau orang tuanya, sehingga dia dilahirkan buta?" Yesus menjawab: Baik orang ini maupun orang tuanya tidak berdosa, "kata Yesus," tetapi ini terjadi agar pekerjaan Allah mungkin ditampilkan dalam dirinya*."

Pada Abad Pertengahan, ada dua model pendekatan yang berlaku bagi penyandang disabilitas. Beberapa pendeta dan cendekiawan berpandangan bahwa kecacatan adalah hukuman dari Tuhan karena melakukan dosa, seperti yang sering dijelaskan dalam Alkitab. Yang lain percaya bahwa mereka yang cacat lebih saleh daripada orang yang tidak cacat.[288]

Martin Luther berpandangan bahwa kecacatan disebabkan oleh dosa, dan tercatat telah merekomendasikan kepada Pangeran Dessau agar seorang anak laki-laki cacat ditenggelamkan. Ketika saran ini ditegur, Luther memberi tahu sang pangeran bahwa orang Kristen harus berdoa

---

[284] Layman, Lenore "Torah Heroes Had Special Needs". *Jewish Journal*. Tribe Media Corp. diakses 23 Januari 2023.

[285] Halakha adalah suatu istilah untuk kumpulan hukum agama orang Yahudi, termasuk hukum yang tertulis dalam Alkitab Ibrani (yaitu 613 mitzvot) dan hukum Talmud maupun hukum rabbinik yang ditetapkan kemudian, serta sejumlah adat dan tradisi. Jacobs, Louis. "Halakhah". *Encyclopaedia Judaica* (2 ed.).

[286] Jones, Melinda, "Judaism, Theology and the Human Rights of People with Disabilities". *Journal of Religion, Disability & Health*. Vol. 10, no. 3, hal. 101–145.

[287] Otieno, Pauline A. "Biblical and Theological Perspectives on Disability: Implications on the Rights of Persons with Disability in Kenya". *Disability Studies Quarterly*. Vol. 29, no. 4, tahun 2009, hal. 127.

[288] Metzler, Irina, *Disability in Medieval Europe: Thinking about physical impairment during the high Middle Ages, c.1100-1400*. Oxford: Routledge, 2006, hal. 46–47

agar Iblis disingkirkan dari anak laki-laki itu setiap hari.[289]

Selanjutnya, menurut Haffter, pada masa pertengahan (*middle ages*), intoleransi masyarakat terhadap orang yang memiliki kekurangan atau gangguan fungsi fisik dan psikis (penyandang disabilitas). Berlanjut dengan munculnya pandangan yang mengasosiasikan keadaan mereka dengan setan dan sihir.[290]

Hal tersebut berakibat pada penolakan dan hukuman yang harus diterima oleh difabel. Anak yang lahir dengan gangguan fungsi fisik dan psikis (*impairment*) dianggap sebagai tumbal, sebagai anak setan yang ditukarkan dengan anak manusia karena orang tuanya terlibat dalam praktik-praktik sihir atau perdukunan.

Menurut M. Miles terdapat sikap umat beragama yang bervariatif tentang disabilitas, sejumlah sikap umat beragam yaitu: mendiskriminasi, menolak kehadiran mereka, kasihan, ketakutan, para disabilitas adalah *lading charity* (derma dan sedekah), melayani dan merawat, inklusif, memberlakukan berdasarkan hak dan kesetaraan.[291] Dari varian perlakuan tersebut terdapat pula perlakuan yang diskriminatif oleh pemuka agama kepada para penyandang disabilitas.

Terdapat peraturan mengenai hukuman mati bagi para penyihir yang ditulis seorang pendeta Katolik Jerman Heinrich Kramer pada tahun 1487, yang mendeklarasikan bahwa anak- anak penyandang disabilitas adalah hasil hubungan si ibu dengan Setan. Keyakinan tersebut tidak hanya dinyakini dan dipercayai oleh masyarakat awam bahkan pemuka agama pun berkeyakinan demikian. Banyak juga tokoh prostestan yang melihat setan pada anak dengan gangguan fungsi tubuh

---

[289] McKenna, Adrian. "In Dependent Bodies: Exploring a Christian Understanding of Disability". *webcache.googleusercontent.com*. Royal College of Psychiatry. diakses 22 January 2023.

[290] Haffer, C. “The changeling: history and psychodynamics of attitudes to handicapped children in European Folklore” *Journal of the History of Behavioural Sciences*, 1986, hal. 55.

[291] Miles, M. (1995). “Disability in an Eastern religious context: historical perspectives” dalam *Disability & Society*, vol. 10, no. 1, tahun 1995, hal. 53-76.

dan mental dan karena anak tersebut harus dibunuh.[292]

B. Pola Relasi Rasulullah terhadap Penyandang Disabilitas

Kondisi geografi Arab yang gersang dan dipenuhi hamparan padang pasir, menyebabkan kondisi masyarakat Arab memiliki karakter yang kental dengan kesukuan. Kesetiaan dan solidaritas kelompok menjadi sumber kekuatan tersendiri.[293] Dengan fanatisme kesukuan yang tinggi dan ingin menunjukkan kehebatan masing-masing suku, mereka kerap melakukan peperangan antar suku.[294]

Dengan kondisi itu, kesempurnaan fisik bagi bangsa Arab merupakan sebuah keniscayaan. Sebaliknya, orang-orang penyandang disabilitas di masyarakat Arab saat itu merupakan dianggap golongan rendah dan hina. Bahkan, pemuka-pemuka Quraisy merasa keberatan jika mereka makan dan berkumpul dengan penyandang disabilitas. Mereka memandang sebelah mata kepada penyandang disabilitas, dan dianggap tidak memiliki kedudukan di tengah masyarakat. Bahkan, sebelum Nabi Saw. diutus, orang-orang Quraisy merasa keberatan jika mereka makan bersama dengan penyandang disabilitas. [295]

Begitu pula dengan golongan disabilitas lainnya, orang-orang Arab menjauhi para penyandang disabilitas, sebab orang yang disabilitas kaki tidak dapat duduk dengan baik. Begitu pula dengan orang yang sakit, mereka juga enggan berkumpul dengannya, sebab orang yang sakit tidak dapat menyantap hidangan dengan sempurna sebagaimana yang lainnya. Maka dari itu mereka merasa jijik dan tidak mau lagi makan bersamanya. Namun setelah Islam datang, terutama setalah

---

[292] Barnes, C. "A legacy of oppression: a history of disability in Western culture" in Barton, L. & Oliver, M (Eds.), *Disability studies: Past, Present and Future Leeds*. The Disability Press, 1997, hal. 17-18.

[293] Ahmad Syalabi, *at-Târîkh al-Islâmî wa al Hadhârat al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1959, jilid 1, hal. 23.

[294] Muhammad Mustofâ Al-A'z}amî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, Selangor: Islamic Book Trust, 2011, hal.15. bandingkan dengan Ahmad Jamin. "Kondisi Masyarakat Arab Pra Islam", *Jurnal at-Ta'lim, Vol.* 11, no. 2, tahun 2012, hal. 34.

[295] Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 7, hal. 317.

diturunkannya surat An-Nur ayat 61 sebagai kemurahan Islam dalam berinteraksi dengan para penyandang disabilitas.

لَّيۡسَ عَلَى ٱلۡأَعۡمَىٰ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡأَعۡرَجِ حَرَجٞ وَلَا عَلَى ٱلۡمَرِيضِ حَرَجٞ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَن تَأۡكُلُواْ
مِنۢ بُيُوتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ إِخۡوَٰنِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ
أَعۡمَٰمِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ عَمَّٰتِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ أَخۡوَٰلِكُمۡ أَوۡ بُيُوتِ خَٰلَٰتِكُمۡ أَوۡ مَا مَلَكۡتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ أَوۡ صَدِيقِكُمۡۚ
لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَأۡكُلُواْ جَمِيعًا أَوۡ أَشۡتَاتٗاۚ فَإِذَا دَخَلۡتُم بُيُوتٗا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ تَحِيَّةٗ مِّنۡ
عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةٗ طَيِّبَةٗۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu sendiri atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, di rumah saudara bapakmu yang laki-laki, di rumah saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara ibumu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau di rumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya(Nya) bagimu, agar kamu memahaminya. (An-Nur/24: 61)

Interaksi Nabi dengan penyandang disabilitas tercatat dalam salah satu Surah dalam Al-Qur'an, 'Abasa. Surah yang secara leksikal adalah "bermuka masam" itu merupakan salah satu teguran langsung Allah Swt kepada Nabi yang terabadikan dalam Al-Quran. Dan, ternyata firman tersebut diwahyukan saat Nabi berinteraksi dengan penyandang disabilitas, yaitu sahabat Abdullah Ibnu Ummi Maktûm. Pada awalnya, Rasulullah Saw kurang menghiraukan Abdullah Ibnu Ummi Maktum, tetapi setelah turun surat ʻAbasa Rasulallah sangat peduli dengan Ummi

Maktum.[296]

Andaikata saat itu Ibnu Ummi Maktûm diam dan tidak mengganggu Nabi, agar Nabi dapat berbicara dengan orang Quraisy itu karena beliau sangat menginginkannya mendapatkan hidayah. Untuk itulah Nabi bermuka masam kepada Ibnu Maktûm dan memalingkan wajahnya darinya serta hanya melayani tamunya yang dari Quraisy tersebut. Namun sikap nabi yang diskriminatif itu kemudian ditegur oleh Allah sebagaimana dalam firman-Nya:

عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَّا
مَنِ اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلا يَزَّكَّى (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى
(9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى

(1) Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, (2) karena telah datang seorang buta kepadanya, (3) Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), (4) atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?, (5) Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup, (6) maka kamu melayaninya (7) Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman), (8) Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), (9) sedang ia takut kepada (Allah), (10) maka kamu mengabaikannya, (11) Sekali-kali jangan (demikian)! Sesunggguhnya ajaran-ajaran Tuhan itu adalah suatu peringatan, (Abasa/80: 1 – 11)

Menurut Quraish Shihab teguran Allah kepada Nabi Muhammad

[296] Dalam sumber yang lain mengisahkan anak Ummi Maktûm bernama Amr Ibnu Qais (anak laki-laki paman Siti Khadijah). Dia berkata dengan suara agak keras kepada Nabi: "Ajarkanlah kepadaku apa-apa yang telah Allah ajarkan kepadamu." Karena buta maka pada saat itu Abdulah Ibnu Ummi Maktum tidak mengetahui kesibukan Nabi yang sedang menghadapi para pembesar kaum musyrikin Quraisy. Nabi sangat menginginkan mereka masuk Islam. Hal ini menyebabkan Nabi bermuka masam dan berpaling dari Abdullah Ibnu Ummi Maktum lalu menuju masuk Islam. Hal ini menyebabkan Nabi bermuka masam dan berpaling dari Abdullah Ibnu Ummi Maktûm lalu menuju rumah tetap menghadapi pembesar-pembesar Quraisy. Karena merasa diabaikan, Abdullah Ibnu Ummi Maktûm berkata: "Apakah yang saya katakan ini mengganggu Tuan?" Nabi menjawab: "Tidak." Maka turunlah wahyu yang menegur sikap Nabi tersebut. Lihat, Ibnu Katsîr Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H, jilid 8, hal 320.

saw. dikarenakan beliau adalah *asyraf al-insan*, sehingga sikap yang menimbulkan kesan negatif tidak dikehendaki Allah Swt. Mengingat *hasanat al-abrâr sayyi"ât al-muqarrabîn* (artinya: apa yang dinilai kebajikan orang-orang yang amat berbakti, masih dinilai keburukan oleh orang-orang yang didekatkan Allah kepada-Nya). Nabi Muhammad saw. adalah makhluk yang paling didekatkan Allah Swt ke sisi-Nya karena itu beliau ditegur. Apa yang beliau lakukan itu dapat menimbulkan prasangka bahwa beliau mementingkan orang kaya atas orang miskin, orang yang terpandang dalam masyarakat dan orang yang tidak terpandang. Ini kesan orang lain, dan Allah hendak menghapus kesan semacam itu dengan turunnya surat 'Abasa. [297]

Teguran itu justru menunjukkan keagungan Nabi Muhammad saw. Dengan ayat-ayat teguran tersebut Allah Swt. hendak mengingatkan Nabi, pembesar kaum Quraisy yang diharapkan memeluk Islam oleh Nabi Saw, pada hakikatnya tidak demikian. Tokoh-tokoh itu sama sekali menolak apa yang Nabi Muhammad Saw lakukan. Jangan sampai hanya dengan mengharapkan orang-orang berkedudukan tinggi untuk masuk Islam, sampai menghiraukan penyandang disabilitas yang sungguh-sungguh dalam mendalami Islam. [298]

Dari kejadian itu, Nabi Muhammad diperintahkan Allah Swt agar tidak mengkhususkan dan membeda-bedakan peringatan terhadap seseorang. Tidak membedakan orang 'mulia' dengan orang lemah, orang miskin dengan orang kaya, orang merdeka dengan budak, laki-laki dengan wanita, anak-anak dengan dewasa serta para penyandang disabilitas dengan non disabilitas. Sesudah peristiwa turunnya ayat yang melarang dan memperlakukan diskiriminasi terhadap penyandang disabilitas, Nabi kemudian berlaku sangat baik kepada Abdullah ibnu Ummi Maktûm, bahkan semua hak dan kewajibannya disamakan dengan sahabat-sahabat lainnya yang bukan penyandang disabilitas.

---

[297]M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Jakarta: Lentera Hati, 2017, vol. 15, hal. 64.

[298]M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* Jakarta: Lentera Hati, 2017, vol. 15, hal. 64.

Teguran atas tindakan Nabi Saw. yang berpaling dan menunjukkan ekspresi tidak senang juga memiliki hikmah besar. *Pertama*, ayat ini memberikan dukungan moral serta tanggung jawab kepada Rasul saw. agar tidak mengabaikan kelompok masyarakat yang dianggap memiliki strata sosial rendah. Terutama dalam hal memberi penyampaian dakwah dan peringatan-peringatan agama tanpa membeda-bedakan strata sosialnya, miskin atau kaya, cacat ataupun tidak. *Kedua,* Adanya teguran dari Allah SWT adalah merupakan salah satu bukti kebenaran dan keotentikan Al-Qur'an. Al-Qur'an bukanlah karangan Nabi Muhammad Saw, karena jika demikian niscaya ia akan menyembunyikan teguran dan kritik tersebut. *Ketiga*, ayat ini turun adalah untuk membesarkan hati para penyandang disabilitas, dan orang-orang yang terbatas lainnya seperti fakir dan miskin, bahwa kedudukan berdasarkan materi tidak selamanya baik, boleh jadi seorang dengan segala keterbatasannya memiliki kedudukan yang lebih mulia di sisi Allah SWT. *Keempat*, ayat ini turun sebagai upaya mendobrak dan merekonstruksi stigma negatif terhadap penyandang disabilitas. dan untuk membebaskan para *mustadh"afîn* (kelompok marjinal) dari keterhinaan.[299]

Tak sedikitpun ajaran agama Islam mengajarkan kepada manusia untuk melakukan diskriminasi secara sepihak, lebih-lebih kepada penyandang disabilitas. Justru agama ini datang untuk mengajak manusia agar selalu senantiasa merangkul dan mengayomi orang-orang yang membutuhkan perlindungan khususnya bagi penyandang disabilitas. Pola relasi yang dilakukan Rasulullah dikemas dalam bentuk pembinaan dan pemberdayaan. Pembinaan dan pemberdayaan segala potensi dilakukan Rasulullah dalam mendidik para sahabat. Mulai dari spiritual, psikis, fisik, intelektual, dan sosial kemasyarakatan. Bentuk pembinaan dan pemberdayaan tersebut terlihat pada usaha Rasulullah dalam memberikan arahan, bimbingan, perintah, peringatan, pemberian pengetahuan, penjelasan, pendalaman pemahaman, pencerahan akal dan spiritual, pencerdasan, pengajaran, dan penyucian diri kepada para

[299] Mohammad Yazid Mubarok, "Hak-Hak Dan Kewajiban Kaum Disabilitas Sebelum Dan Setelah Islam Datang", *Islamic Akademika: Jurnal Pendidikan & Keislaman*, hal. 130.

sahabat.[300]

Berdasarkan analisa terhadap penafsiran ayat Al-Qur`an dan hadis tentang penyandang disabilitas serta sejarah Islam yang berkaitan dengan Abdullâh bin Ummi Maktûm, secara umum pendidikan Rasulullah terhadap Abdullâh bin Ummi Maktûm mencakup enam prinsip, yakni kemasyarakatan, tauhid, ibadah, akhlak, kepercayaan dan penghargaan, serta kasih sayang.

Pertama, prinsip kemasyarakatan yang melingkupi pengaturan interaksi sosial. Nabi Muhammad Saw memberikan kebebasan kepada Abdullah bin Ummi Maktûm untuk turut serta dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Tanpa membatasi gerak langkahnya dalam setiap kegiatan kaum Muslimin. Bahkan, Nabi Saw memberikan kebebasan kepada Abdullâh bin Ummi Maktum untuk terlibat dalam ranah politik.[301] *Kedua*, potensi spiritual (tauhid). Sebagaimana tergambar dalam surat ʻAbasa, dalam diri Abdullah bin Ummi Maktûm tertanam rasa percaya diri dan keimanan yang teguh. *Ketiga,* prinsip ibadah, yakni usaha mendekatkan diri kepada Allah Swt. Nabi Muhammad saw. Kondisi seperti Abdullah bin Ummi Maktûm tidak menjadi penghalang untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah Swt. *Keempat,* prinsip akhlak, yakni Nabi Muhammad Saw mengajarkan untuk menempatkan penyandang disabilitas setara dengan yang lainnya. Pembinaan dan pemberdayaan dalam bidang akhlak dilakukan Nabi Muhammad Saw secara bertahap. Hal ini dimaksudkan agar tidak memberatkan para sahabat dalam proses pembinaan dan pemberdayaan.

Kondisi Abdullâh bin Ummi Maktûm sebagai penyandang disabilitas tidak menjadi penghalang untuk terlibat aktif dalam kehidupan sosial dan politik, bahkan kondisi itu tidak menghalanginya untuk berhijrah ke Madinah. Juga tidak menghalangi Abdullah bin Ummi Maktûm untuk

---

[300] Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010, hal. 26.

[301] Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 29.

menjadi pengajar, yang memberikan pengajaran Al-Qur`an kepada masyarakat Madinah bersama Muṣ'ab bin Umair. Kondisi Abdullah bin Ummi Maktum juga tidak menghalanginya menjadi *muazin* bersama Bilal bin Rabâh. Puncak peran yang diperankan Abdullah bin Ummi Maktûm, ia menjadi wali kota sementara Madinah, menggantikan Rasulullah yang tidak berada di Madinah. [302]

Prinsip *kelima*, kepercayaan dan penghargaan, dengan kepercayaan dan penghargaan menjadikan seseorang lebih percaya diri dan berkompeten. Kedua sikap ini, tidak hanya ditunjukkan Nabi Muhammad Saw kepada Abdullah bin Ummi Maktûm saja, tetapi Nabi Muhammad Saw memberikan perlakuan yang sama terhadap seluruh sahabat. Bentuk kepercayaan dan penghargaan yang diberikan tidak harus sama antara sahabat yang satu dengan lainnya. Diberikan porsi sesuai bidang kemampuan dan keahlian para sahabat. *Keenam*, prinsip kasih sayang, tanpa sikap ini pembinaan dan pemberdayaan kepada seseorang tidak akan maksimal. Lebih-lebih kepada mereka yang membutuhkan perhatian khusus. Kasih sayang yang dibutuhkan tidak hanya muncul dari keluarga namun juga dari lingkungan sekitar. Hal ini sesuai riwayat yang menyebutkan seorang muslim itu ibarat satu tubuh.

عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى[303]

Dari An-Nu'mân bin Basyîr berkata, Rasulullah saw. bersabda, Engkau melihat kaum Mukminin dalam saling mengasihi diantara mereka, saling mencintai diantara mereka, dan saling lembut diantara mereka seperti satu tubuh, jika salah satu anggota tubuh sakit, maka seluruh anggota tubuh yang lain ikut sakit demam dan tidak bisa tidur. (HR. Bukharî)

Bahkan di dalam riwayat lain disebutkan, dengan cobaan berupa kekurangan fisik itu salah satu cara Allah Swt agar seseorang mencapai

---

[302] Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam,* … hal. 29.

[303] al-Bukhari, Muhammad bin Ismâîl. Shahih Bukhâri… juz 8, hal. 10, no hadits 6011, *Kitâb al-Adab bâb Rahmat an-nâs.*

derajat yang tinggi.

عَنْ لَجْلَاجِ بْنِ حَكِيمٍ السَّلَمِي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا سَبَقَتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ، لَمْ يَبْلُغْهَا بِعَمَلِهِ ابْتَلَاهُ اللَّهُ فِي جَسَدِهِ، أَوْ فِي مَالِهِ، أَوْ فِي وَلَدِهِ».[304]

Dari Lajlâj bin Hakîm aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, 'Sungguh seseorang niscaya punya suatu derajat di sisi Allah yang tidak akan dicapainya dengan amal, sampai ia diuji dengan cobaan di badannya atau hartanya atau anaknya" (HR Abû Dâwûd).

Hadis ini memberi pemahaman bahwa di balik keterbatasan fisik (disabilitas) terdapat derajat yang mulia di sisi Allah Swt. Islam tidak mengajarkan umatnya untuk menjadikan keterbatasan tersebut sebagai kekurangan, tetapi justru sebagai tangga bagi tercapainya derajat yang tinggi.

C. Perspektif Islam terhadap Penyandang Disabilitas

Islam sebagai agama *rahmat lil 'alamin* memberikan pengakuan kepada semua pengikutnya. Secara doktrinal, Islam tidak memandang fisik dan strata sosial seseorang, yang dilihat adalah ketakwaan seseorang. Konsep kesetaraan yang dibangun Islam adalah semua hamba di hadapan Allah Swt adalah sama, yang membedakan hanya takwanya.

Dalam hal disabilitas, terminologi "disabilitas" memang tidak dapat ditemukan dalam Al-Qur'an atau Hadits (teks-teks agama Islam), tetapi konsep orang yang berkebutuhan khusus dan bagaimana mereka berinteraksi dalam masyarakat dapat ditemukan dalam sejarah Islam maupun konsep universal dalam Islam.[305]

Islam memandang manusia diciptakan Allah dalam bentuk yang paling sempurna. Mengenai persoalan fisik, dalam pandangan islam Allah SWT telah menegaskan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk

---

[304] as-Sajistânî, Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as|. Sunan Abî Dawûd .. juz 3, hal. 183, no hadits 3090 *Kitâb al-Janâiz bab al-Amradh.*

[305] Elsyaed Elshabrawy Ahmad Hassanein, *Inclusion, Disability and Culture* Netherlands: Sense Publihser, 2015, hal. 3.

yang sebaik-baiknya. Sebagaimana termakdum dalam surat at-Tin ayat 4 berikut.

لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. (Q.S. At-Tin ayat 4)

Kebanyakan ungkapan terkait disabilitas dalam Alquran lebih bersifat figuratif atau kiasan bagi orang-orang yang mendurhakai Tuhan. Sebagaimana termakdum dalam surat Al-Hajj ayat 46 berikut.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada. (Al-Hajj/22: 46).

Allah Swt tidak melihat bentuk (fisik) seorang muslim, namun Allah melihat hati dan perbuatannya. Hal ini dinyatakan dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, yaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ[306]

Dari Abu Hurairah RA: Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk dan harta kalian, akan tetapi Allah melihat kepada hati dan perbuatan kalian. (HR Muslim)

Bahkan, Al-Qur'an memberikan keringan (rukhshah) bagi penyandang disabilitas yang tidak dapat mengikuti perang bersama Nabi Muhammad saw. Allah berfirman dalam surat Al-Fath ayat 17:

[306] Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1987. No hadis 2564, *Kitab al-Birr, Bab Tahrîm al-Dzulm.*

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). Dan barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih. (Q.S.Al-Fath ayat 17).

Al-Qur'an juga memberikan kesetaraan sosial kepada penyandang disabilitas dalam kehidupan. Antara penyandang disabilitas dengan yang lain dianggap tidak ada halangan dalam beraktivitas dan bermasyarakat, semuanya setara. Allah berfirman dalam surat An-Nur ayat 61:

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا ۚ فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu sendiri atau di rumah bapak-bapakmu, di rumah ibu-ibumu, di rumah saudara-saudaramu yang laki-laki, di rumah saudaramu yang perempuan, di rumah saudara bapakmu yang laki-laki, di rumah saudara bapakmu yang perempuan, di rumah saudara ibumu yang laki-laki, di rumah saudara ibumu yang perempuan, di rumah yang kamu miliki kuncinya atau di rumah kawan-kawanmu. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendirian. Maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri, salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberi berkat lagi baik. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-

Nya bagimu, agar kamu memahaminya. (An-Nur/24: 61).

Ayat ini secara eksplisit menegaskan kesetaraan sosial antara penyandang disabilitas dan mereka yang bukan penyandang disabilitas. Mereka harus diperlakukan secara sama dan diterima secara tulus tanpa diskriminasi dalam kehidupan sosial, sebagaimana penjelasan Syekh Ali As-Shabuni dalam Tafsir Ayatul Ahkam (I/406):

يَقُولُ الله جَلَّ ذِكْرُهُ مَا مَعْنَاهُ: لَيْسَ عَلَى أَهْلِ الْأَعْذَارِ وَلَا عَلَى ذَوِي الْعَاهَاتِ (الْأَعْمَى وَالْأَعْرَجِ وَالْمَرِيضِ) حَرَجٌ أَنْ يَأْكُلُوا مَعَ الْأَصِحَّاءِ. فَإِنَّ الله تَعَالَى يَكْرَهُ الكِبْرَ وَالْمُتَكَبِّرِينَ وَيُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ التَّوَاضُعَ[307].

Substansi firman Allah Ta'ala (Surat An-Nur ayat 61) adalah bahwa tidak ada dosa bagi orang-orang yang punya uzur dan keterbatasan (tunanetra, pincang, sakit) untuk makan bersama orang-orang yang sehat (normal), sebab Allah Ta'ala membenci kesombongan dan orang-orang sombong dan menyukai kerendahhatian dari para hamba-Nya.

Dalam konteks interaksi sosial terhadap penyandang disabilitas, Allah Swt pernah menegur Nabi Muhammad Saw agar mereka tidak dibeda-bedakan. Kejadian itu menjadi sebab diturunkannya surat 'Abasa ayat 1-11 berikut.

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ (1) أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ (2) وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ (3) أَوۡ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكۡرَىٰٓ (4)
أَمَّا مَنِ ٱسۡتَغۡنَىٰ (5) فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ (6) وَمَا عَلَيۡكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ (7) وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسۡعَىٰ (8) وَهُوَ
يَخۡشَىٰ (9) فَأَنتَ عَنۡهُ تَلَهَّىٰ (10) كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ (11)

(1) Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, (2) karena telah datang seorang buta kepadanya, (3) Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), (4) atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?, (5) Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup, (6) maka kamu melayaninya (7) Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman), (8) Dan adapun orang

---

[307] Muhammad Ali as-Sho>bûnî, *Rawâi' al-Bayân*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980, juz 2, hal. 223.

yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), (9) sedang ia takut kepada (Allah), (10) maka kamu mengabaikannya, (11) Sekali-kali jangan (demikian)! Sesungguhnya ajaran-ajaran Tuhan itu adalah suatu peringatan, (Abasa/80: 1 – 11).

Ulama tafsir menjelaskan bahwa Surat ‘Abasa turun berkaitan dengan salah seorang sahabat penyandang disabilitas, yaitu Abdullah bin Ummi Maktum yang datang kepada Nabi Muhammad SAW untuk memohon bimbingan Islam namun diabaikan. Kemudian turunlah Surat ‘Abasa kepada beliau sebagai peringatan agar memperhatikannya, meskipun tunanetra. Bahkan beliau diharuskan lebih memperhatikannya daripada para pemuka Quraisy. Sejak saat itu, Nabi Muhammad SAW sangat memuliakannya dan bila menjumpainya langsung menyapa:

مَرْحَبًا بِمَنْ عَاتَبَنِي فِيهِ رَبِّي[308]

Selamat wahai orang yang karenanya aku telah diberi peringatan oleh Tuhanku.

Semakin jelas, melihat *sababun nuzul* Surat ‘Abasa, Islam sangat memperhatikan penyandang disabilitas, menerimanya secara setara sebagaimana manusia lainnya dan bahkan memprioritaskannya.

عَن ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونَ لَهُ الدَّرَجَةُ عِنْدَ اللهِ لَا يَبْلُغُهَا بِعَمَلٍ حَتَّى يُبْتَلَى بِبَلَاءٍ فِي جِسْمِهِ فَيَبْلُغَهَا بِذَلِكَ. (رَوَاهُ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ)[309]

Dari Ibnu Mas’ûd Rasulullah SAW bersabda, ‘Sungguh seseorang niscaya punya suatu derajat di sisi Allah yang tidak akan dicapainya dengan amal, sampai ia diuji dengan cobaan di badannya, lalu dengan ujian itu ia mencapai derajat tersebut. (HR Ibnu Abî Syaibah).

Ketika menjelaskan syarat *mahram* yang menemani wanita saat bepergian Imam Ar-Ramli As-Shaghir (919-1004 H/1513-1596 M), mufti

---

[308] Umar bin Ali an-Nu’mani, *al-Lubâb fi Ulum al-Kitab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998, juz 8 hal 161.

[309] Ibnu Abî Syaibah, Musnad Ibnu Abî Syaibah, Riyâdh: Dar al-Wathan, 1997, juz 1 hal 270, no hadits 405. *Bab ma Rawâhu Abdullah bin Mas’ûd*

Syafi'i negeri Mesir pada masanya ini menyatakan:

Pengajuan syarat mampu melihat bagi mahram yang menemani wanita saat bepergian oleh Al-'Abbadi diarahkan dalam konteks orang yang tidak mempunyai kecakapan. Di luar konteks itu, maka banyak tunanetra yang lebih mengetahui berbagai permasalahan dan lebih mampu menolak kesalahpahaman dan praduga daripada orang-orang yang bisa melihat.[310]

Pendapat ulama ini terang-terangan mengakui dan mengapresiasi peran penyandang disabilitas dalam menjaga kehormatan dan keselamatan para mahram atau keluarganya.

Berkaitan perintah salat dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 43, pemuka ulama ahli tafsir asal Cordova Spanyol, Imam Al-Qurthubi (wafat 671 H/1273 M), menyatakan:

وَلَا بَأْسَ بِإِمَامَةِ الْأَعْمَى وَالْأَعْرَجِ وَالْأَشَلِّ وَالْأَقْطَعِ وَالْخَصِيِّ وَالْعَبْدِ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَالِمًا بِالصَّلَاةِ[311]

Tunanetra, orang pincang, orang lumpuh, orang yang terputus tangannya, orang yang dikebiri, dan hamba sahaya tidak mengapa menjadi imam salat bila masing-masing dari mereka mengetahui tata cara salat.

Imam Al-Qurtubi dan para ulama lainnya tidak mempermasalahkan disabilitas. Menurutnya, penyandang disabilitas semisal tunanetra, tunadaksa dan lainnya boleh-boleh saja menjadi imam salat asalkan mengetahui tata caranya. Hal ini meniscayakan pengakuan Islam atas peran para penyandang disabilitas dalam kehidupan sosial kemasyarakatan bahkan dalam peribadahan.

Menurut penulis keberadaan ayat-ayat al-Qur'an, hadis, penafsiran para ahli tafsir, hadis dan fiqih di atas menunjukkan, Islam sangat mengapresiasi penyandang disabilitas. Berbeda dengan perspektif normalisme yang menganggap disabilitas sebagai aib atau abnormal

---

310 Muhammad bin Ahmad ar-Ramlî, *Nihayat al-Muhtâj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984, juz 3, hal. 250.

311 Muhammad bin Ahmad al-Qurthubî, *al-Jami' li Ahkâm al-Quran*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964, juz 1, hal. 354.

yang melahirkan diskriminasi, perspektif medis dan sosial yang menganggap disabilitas adalah masalah personal lalu kemudian dibuatlah pusat rehabilitasi untuk mengobati mereka atau perspektif mistis-naif yang menganggap disabilitas sebagai kutukan yang membentuk stigma negatif perspektif Islam menempatkan penyandang disabilitas dengan segala ragamnya sebagai hamba Allah yang setara dengan yang lain mempunyai hak dan kewajiban sesuai kemampuannya.

D. Sahabat dan Ulama Penyandang Disabilitas

Keberadaan Islam hingga puncak kejayaan intelektualisme dan peradaban, merupakan hasil kerja keras, perjuangan dan pengorbanan Rasulullah Saw, para sahabat, Tabi'in dan para ulama di zamannya. Kondisi itu juga tidak luput di dalamnya peran dan kontribusi dari kalangan sahabat dan para ulama yang penyandang disabilitas. Perjuangan, kiprah dan kontribusi mereka tidak bisa dipandang sebelah mata. Sebab, berkat perjuangan mereka dalam membangun peradaban dan intelektualisme Islam, benar-benar dapat mengantarkan Islam dalam peradaban yang luar biasa sampai dapat dirasakan pengaruhnya oleh bangsa-bangsa lain seperti Barat dan Eropa. Sebab itu, ada beberapa sahabat dan ulama penyandang disabilitas yang terekam sejarah, di antara mereka sebagai berikut.

1. Abdullâh bin Ummu Maktûm

Di dalam pembahasan sebelumnya, sudah disinggung bahwa Ibnu Ummi Maktûm merupakan sahabat Nabi Saw penyandang disabilitas yang terkenal. Dia adalah Abdullâh bin Umar bin Syuraikh, seorang sahabat asal Quraisy yang termasuk peserta hijrah ke Madinah rombongan pertama. Beliau sampai di Madinah sebelum kedatangan Rasulullah SAW. Abdullah Ibn Ummi Maktum bukan termasuk orang *masyhur* di kota Makkah. Ia hanya orang biasa, yang tidak banyak orang mengenalnya, bahkan suaranya tidak pernah didengar orang dan rupanya tidak pernah dikenal orang. Penduduk Iraq berpendapat, namanya Amru bin Ummi Maktûm, sedangkan penduduk Madinah berpendapat, namanya Abdullâh Ibnu Ummi

Maktûm, tetapi. Akan tetapi, mereka sepakat bahwa nama ibunya adalah Atikah binti Abdullah bin Ma'ish dan Ayahnya bernama Qais bin Zaidah. Âtikah adalah putera dari bibi Khadîjah binti Khuwalid. Ia dipanggil dengan sebutan Ummu Maktûm sebab saat ibunya melahirkan ia sebagai anak yang buta (*a'mā*), ibunya melahirkannya dengan sembunyi-bunyi (*maktūm*) agar tidak diketahui orang. [312]

Walaupun Abdullah bin Ummi Maktûm seorang disabilitas netra, tetapi semangatnya bergelora untuk belajar dan mengetahui segala yang didengarnya. Abdullah bin Ummi Maktûm menggunakan pendengarannya sebagai pengganti matanya, segala hal yang didengarnya tidak dilupakan sehingga ia mampu mengutarakan kembali apa yang pernah didengarnya dengan baik. Abdullâh bin Ummi Maktûm adalah salah seorang sahabat senior Rasulullah saw, beliau termasuk diantara sahabat yang pertama memeluk Islam (*as-sâbiqûn al-awwalûn*). Abdullâh bin Ummi Maktûm menjalani segala ujian yang dirasakan dan diderita oleh kaum muslimin di Mekkah dengan segala pengorbanan, keteguhan dan kesabaran. Abdullâh bin Ummi Maktûm merasakan siksaan bangsa Quraisy sebagaimana yang dialami oleh sahabatnya yang lain. Akan tetapi, Abdullah bin Ummi Maktum tidak pernah patah semangat, imannya tidak akan goyah.

Pada masa-masa itu Rasulullah Saw seringkali melakukan pertemuan dengan para pemuka Quraisy karena berharap mereka berkenan untuk masuk Islam. Suatu hari Beliau berjumpa dengan Utbah bin Rabîah dan saudaranya yang bernama Syaibah bin Rabîah. Turut bersama keduanya adalah 'Amr bin Hisyâm yang dikenal dengan Abu Jahl, Umayyah bin Khalaf dan Walîd bin Al-Mughîrah orang tua Khalid bin Walid. Rasul melakukan pembicaraan kepada mereka, mengajak mereka serta memperkenalkan Islam kepadanya. Rasulullah Saw amat berharap agar mereka mau menerima penawaran Nabi Muhammad Saw, atau menghentikan penyiksaan

---

[312] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat al-Shahabah*, Beirut: Dar al-Nafais, 1992, hal. 148.

yang mereka lakukan terhadap para sahabat Rasulullah saw.[313]

Saat Rasulullah Saw sedang mengadakan pembicaraan dengan para pemuka Quraisy, tiba-tiba Abdullâh bin Ummi Maktûm datang meminta Nabi Muhammad Saw untuk membacakan ayat-ayat Al-Qur'an kepadanya. Abdullah bin Ummi Maktum berkata: "Ya Rasulullah, ajarkan kepadaku apa yang telah Allah ajarkan kepadamu!" Rasulullah Saw kemudian berpaling dari Abdullah bin Maktum, dan membuang wajahnya darinya. Selanjutnya, Nabi Muhammad Saw melanjutkan pembicaraan dengan para pembesar Quraisy tadi. Nabi Muhammad Saw masih berharap agar mereka mau menerima Islam, sehingga dengan masuknya mereka ke dalam agama Islam maka agama ini akan semakin kokoh, dan dapat mendukung dakwah Rasulullah Saw. Begitu Rasulullah Saw selesai mengadakan pembicaraan dengan mereka, Beliau hendak kembali ke rumah. Tiba-tiba Allah Swt membuat mata Nabi Muhammad Saw menjadi kabur sehingga Beliau merasa pusing. Lalu turunlah beberapa ayat kepada Beliau yakni Surah 'Abasa ayat 1-16.[314]

Sejak itu, Rasulullah senantiasa memuliakan Abdullâh bin Ummi Maktûm. Nabi Muhammad Saw juga senantiasa menanyakan kondisi Abdullâh bin Ummi Maktûm dan memenuhi segala kebutuhannya. Hal ini tidak mengherankan, sebab karena Abdullâh bin Ummi Maktûm Rasulullah Saw mendapat teguran keras dari langit. Ketika Rasulullah dan sahabat hijrah ke Madinah (Yastrib), Rasul mengangkat Bilâl bin Rabâh dan Abdullâh bin Ummi Maktûm menjadi Muazin muslimin ketika itu. Maka terkadang Bilal yang melakukan *adzan* dan Ibnu Ummi Maktûm yang membacakan *iqamat*. Terkadang juga Ibnu Ummi Maktûm yang *Adzan*, dan Bilal yang *qamat*. Kedua *muadzin* Rasulullah ini, memiliki waktu khusus untuk mengumandangkan *adzan*. Bilâl bin Rabâh diperintahkan adzan pada waktu salat tahajud, yang saat ini termasuk sunnah Nabi yang sudah jarang kita temui-, sedangkan Abdullâh bin Ummi Maktûm azan

[313] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 149.
[314] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 149-150.

pada saat datangnya waktu salat subuh.[315]

Selain memiliki keistimewaan sebagai seorang muadzin Rasulullah Saw, Abdullâh bin Ummi Maktûm juga merupakan orang kepercayaan Nabi Saw. Saat Rasulullah melakukan safar berangkat ke medan perang, beliau selalu mengankat Abdullah bin Ummi Maktum menjadi wali Kota Madinah menggantikan beliau yang sedang bersafar. Setidaknya lebih dari 10 kali Rasulullah Saw mengangkatnya sebagai wali kota sementara di Kota Madinah.[316] Pada tahun 14 H, Amirul Mukminin Umar bin Khattab mengadakan konfrontasi dengan Kerajaan Persia. Beliau menulis surat kepada para gubernurnya dengan menyerukan agar bersatu membentuk barisan dan berpartisipasi dalam medan jihad. Bekumpullah kaum muslimin dan bergabung dalam pasukan besar dipanglimai oleh Sa'ad bin Abî Waqqâsh. Ketika Abdullâh bin Ummi Maktûm juga turut menjadi salah satu dari pasukan tersebut.

Begitu pasukan ini tiba di Qadisiyah, Abdullâh bin Ummi Maktûm mengenakan baju besinya juga perlengkapan perang lainnya. Ia rela membawakan panji kaum muslimin dan berjanji untuk menjaganya hingga mati. Kedua pasukan bertemu dan berperang selama 3 hari dengan begitu hebatnya. Keduanya saling menyerang dengan sangat dahsyat sehingga belum pernah ada sejarah penaklukan yang dialami kaum muslimin sehebat ini. Sehingga pada hari ketiga kaum muslimin mendapatkan kemenangan telak dari pasukan negara adidaya Persia. Maka jatuhlah sebuah bangsa yang begitu besar saat itu, dan dikibarkanlah panji tauhid di negeri berhala. Dan sebagai harga pembelian kemenangan ini, gugurlah ratusan syahid dan salah satu dari para syuhada itu adalah Abdullâh bin Ummi Maktûm. Ia ditemukan telah tewas dengan berlumuran dara dan ia masih menggenggam panji

[315] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 151.
[316] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 152.

pasukan muslimin.[317] Akhirnya sang muadzin pulang ke rahmatullah, gugur sebagai pahlawan memerangi bangsa Majusi Persia. Secara sederhana berikut dipaparkan mengenai kiprah dan kontribusi yang pernah diberikan oleh Abdullâh bin Ummi Maktûm dalam perjalanan hidupnya.

Sikap kasih dan sayang yang ditunjukkan keluarga, para sahabat dan lingkungan sekitar, membentuk kepribadian Abdullâh bin Ummi Maktum menjadi pribadi yang ekstrover, percaya diri dan mandiri. Keadaan disabilitas Abdullâh bin Ummi Maktûm tidak menghalanginya untuk bersosialisasi dengan masyarakat dan dunia luar. Karena rasa kasih dan sayang yang ditunjukkan keluarga dan lingkungan lah, ia mampu menjadi pendakwah, *muazin*, dan bahkan wali kota sementara Madinah. Semua ini tidak lepas dari peran seorang Rasul yang *rahmatan lil-'alamin* (rahmat bagi seluruh alam).

2. Amr bin Al-Jamûh

Selain Abdullâh bin Umm Maktûm yang terkenal, penyandang disabilitas dari golongan sahabat ada yang bernama Amr bin Al-Jamuh. Amr salah seorang sahabat penyandang disabilitas fisik (tuna daksa), yang memiliki kendala di kakinya, sehingga mengalami kesulitan saat berjalan. Namun, memiliki keuletan luar biasa dalam berbisnis. Sehingga ia memberikan hartanya untuk agama Allah tanpa pikir panjang sedikit pun. Tapi ia tidak puas dengan amal-amal materialnya. Beliau ingin ikut andil menjadi tentara Allah dalam perang badar. [318]

Amr bin Al-Jamûh memiliki empat orang anak laki-laki yang mengikuti beberapa peperangan bersama Nabi Muhammad. Ia tergugah saat melihat keempat anaknya ikut berperang bersama Nabi Muhammad saw. Supaya diperbolehkan ikut perang, ia mendatangi

---

[317] Ahmad bin Hajar Al-Asqalani, *Al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995, juz 5, hal. 494-495.

[318] KH Musta'in Syafi'i, "Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas" dalam *https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/*, diakses pada tanggal 26 Juni 2021, pukul 11.18 WIB.

Nabi Muhammad Saw dengan kaki yang terseok-seok. Mengetahui hal itu, mendadak anak-anak Amr bin Al-Jamûh berdatangan meminta agar Rasul tidak mengizinkan ayah mereka dalam Perang Badar. Nabi Muhammad berpandangan melalui kacamata syariat, dan beliau memutuskan tidak memberi kesempatan Amr ibn Al-Jamûh berperang. [319]

Ketika menjelang Perang Uhud, Amr bin Al-Jamûh mengutarakan keinginannya kembali untuk ikut bergabung dengan pasukan umat Muslim. Namun, keempat anaknya menghalanginya lagi, mengingat kondisi bapaknya yang demikian. Karena tegatnya yang kuat dan keinginan untuk turut serta dalam peperangan, Amr bin Al-Jamûh mendatangi Nabi Muhammad saw. Ia mengadu kepada Nabi bahwa anak-anaknya menahan Amr untuk keluar bersama Nabi Muhammad Saw pada perang Uhud. Padahal dengan kondisinya sebagai penyandang disabilitas, ia benar-benar ingin kakinya yang pincang dapat menginjak surga. Nabi Muhammad Saw merespons aduan Amr bin Al-Jamûh dengan bersabda, Allah Swt sudah memaafkannya sehingga ia tidak memiliki kewajiban lagi untuk ikut berperang. Sementara kepada anak-anaknya Amr, Nabi mengimbau agar tidak melarang bapaknya tersebut. Akhirnya, Amr bin Al-Jamûh ikut berperang bersama dengan Nabi Muhammad Saw, dan ia terbunuh dalam perang Uhud. Setelah itu, Nabi bersabda bahwa dirinya melihat Amr bin Al-Jamûh menginjakkan kakinya yang pincang di surga. [320]

3. Abdurrahman bin Auf

Abdurrahman bin Auf merupakan salah satu dari delapan orang yang pertama kali masuk ke dalam Islam. Abdurrahman bin Auf juga termasuk sepuluh orang yang dijamin masuk surga. Dia juga salah

---

[319] KH Musta'in Syafi'i, "Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas" dalam *https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/*, diakses pada tanggal 26 Juni 2021, pukul 11.18 WIB.

[320] Muchlishon Rochmat, "Kisah Nabi Muhammad dan Sahabat Disabilitas Amr bin Al-Jamuh" dalam *https://islam.nu.or.id/post/read/109920/kisah-nabi-muhammad-dan-sahabat-disabilitas-amr-bin-al-jamuh*, diakses pada tanggal 23 Juni 2021 pukul 11.12 WIB.

satu dari enam orang ahli surga pada hari pemilihan khalifah setelah Umar Al-Faruq. Namanya pada masa jahiliah adalah Abdu Amrin. Saat ia masuk Islam, Rasulullah Saw memanggilnya dengan Abdurrahman, yakni Abdurrahman bin Auf ra.[321]

Saat Perang Badar, Abdurrahman bin Auf ikut berperang dengan umat Islam lainnya. Begitu juga dalam Perang Uhud, dia tetap bertahan di samping Rasulullah ketika tentara Muslimin banyak yang meninggalkan medan perang. Sehingga diriwayatkan, ia mengalami luka-luka sekitar dua puluhan luka.[322] Sebagian dari luka tersebut amat dalam yang dapat dimasuki tangan. Akibat dari salah satu luka tersebut menyebabkan pincang pada betis, sehingga Abdurrahman bin Auf kesulitan berjalan. Nabi Muhammad Saw pun berdoa untuknya, "Ya Allah berikanlah minum kepada Abdurrahman bin Auf dari Mata air Salsabila di surga". Akan tetapi, perjuangannya di medan perang masih lebih ringan, jika dibandingkan dengan perjuangannya dalam harta yang dimilikinya.

Pasukan Muslimin berangkat ke Tabuk. Dalam kesempatan inilah Allah memuliakan Abdurrahman dengan kemuliaan yang belum pernah diperoleh siapa pun. Ketika waktu salat tiba, Rasulullah terlambat datang. Maka Abdurrahman bin Auf yang menjadi imam salat berjamaah. Setelah hampir selesai rakaat pertama, Rasulullah tiba, lalu salat di belakangnya dan mengikuti sebagai makmum. Imam Bukhâri menyebutkan dalam kitab tarikhnya bahwa `Abdurrahmân pernah memberikan wasiat kepada semua Sahabat yang mengikuti perang badar dengan 400 dinar. Dan jumlah mereka ketika itu 100 orang. Dia meninggal dunia pada tahun 32 H saat berumur 72 tahun dan dikuburkan di pemakaman Baqi` dan ketika itu `Utsmân bin Affân r.a juga ikut menyalatkannya. Beliau adalah contoh manusia dermawan dan ringan tangan dalam membantu

---

[321] Abdurrahman Rif'at Al-Basya, *Suwar min Hayat*, hal. 254-255.

[322] Ali Abdul Fattah, *'Alam al-Mubdi'in min Ulama al'Arab wa al-Muslimin,* Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010, hal. 196.

tegaknya panji dan kejayaan Islam sepanjang sejarah.[323]

4. Hafsh bin Umar Al-Basri

Hafsh bin Umar Al-Basri memiliki nama lengkap Hafsh bin Umar Abu Umar Al-Dharir Al-Akbar Al-Basri. Nama Al-Akbar untuk membedakan dengan Hafsh bin Umar Al-Ashghar yang juga merupakan perawi terpercaya, serta ahli qiraat Al-Quran. Al-Basri merupakan identitas kewargaan yang menunjukkan bahwa dia berasal dari Basrah. Hafsh bin Umar Al-Basri ini sudah mengalami disabilitas penglihatan sejak kecil. Akan tetapi, kondisi itu tidak menyurutkannya untuk belajar agama dan akhirnya menjadi ilmuwan muslim dan ahli hadis berpengaruh. Kondisi disabilitas penglihatan yang dialaminya tidak menyurutkannya dalam mencari ilmu, tetapi membuatnya belajar dan akhirnya menjadi sosok yang berpengaruh di dunia. Menurut Ibnu Hibbân, seperti dikutip Al-Mizzî, beliau adalah golongan ulama yang menguasai beragam disiplin ilmu, seperti ilmu Waris (*fara'id*), Astronomi (*hisab*), Puisi (*syi'r*) dan Sejarah Arab Kuno (*ayyam al-nas*). Hafsh bin Umar berguru pada beberapa ulama di Basrah dan di luar kota Basrah.[324]

Terdapat dua hal menarik yang dapat diambil dari daftar guru Hafsh bin Umar. *Pertama*, Hafsh bin Umar memaksimalkan potensi yang ada di sekitarnya. Basrah adalah pusat kegiatan keilmuan dari

---

[323] Ali Abdul Fattah, *'Alam al-Mubdi'in,* hal. 197.

[324] Di antara guru-gurunya adalah Abi Syaibah Ibrahim bin 'Utsman al-'Abasi (Kufah), Abu Hamzah Ishaq bin al-Rabi' al-'Atthar (Basrah), Bisyr bin al-Mufaddhal (Basrah), Bakr bin Hamran, Jarir bin Hazim, al-Harits bin Ziyad al-Azdi, al-Harits bin Sa'id al-Asadi al-Kufi, Hisan bin Ibrahim al-Kirmani (Basrah), Hammad bin Zaid (Basrah), Hammad bin Salamah, Hammad bin Waqid, Shalih al-Mirri (Basrah), Abdullah bin Hisan al-'Anbari (Anbar), Abdul Aziz bin Muslim (Basrah), Abdul Warits bin Sa'id (Basrah), 'Ubaidillah bin Syumaith bin 'Ajlan (Basrah), 'Adi bin al-Fadhl (Basrah), 'Uqbah bin Abdullah al-Asham (Basrah), 'Ali bin Nuh, 'Imran bin Khalid al-Khuza'i, Fadhalah al-Syahham, al-Mubarak bin Fadhalah (Basrah), Abu Hilal Muhammad bin Sulaim al-Rasibi (Basrah), Murji bin Raja' (Basrah), Mu'tamir bin Sulaiman (Basrah), al-Nu'man bin Abdussalam al-Ashbihani (Ashbihan), Abu 'Awanah al-Waddhah bin Abdullah (Wasith), Wuhaib bin Khalid (Basrah), Yahya bin Katsir al-'Anbari (Basrah), Yusuf bin Abdah (Basrah), dan Yusuf bin Maimun al-Shabbagh (Kufah, Basrah). M. Khoirul Huda, "Hafsh bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel" dalam *https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/*. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 WIB.

segala bidang, terutama hadis. Hafsh belajar kepada ulama-ulama ahli hadis yang ada di Basrah. Menguasai ilmu mereka dan menjadi penerus estafet jaringan periwayat hadis Basrah. Para penyandang disabilitas dapat meneladani ini dengan memanfaatkan segala potensi personal, sosial, maupun struktural untuk mengembangkan diri. Seperti yang dilakukan oleh Hafsh bin Umar Al-Basri. *Kedua*, upaya Hafsh bin Umar sampai sukses menjadi tokoh yang diakui dalam bidang hadis, waris, astronomi, puisi dan sejarah kuno. Dalam disiplin hadis, Abu Hatim pernah menyaksikan bahwa Hafsh bin Umar Al-Basri meriwayatkan sebagian besar hadis dari hafalannya. [325]

5. Qatâdah

Sejarah telah merekam keberadaan ulama-ulama besar dengan kekuatan hafalan yang sangat luar biasa. Salah satunya adalah Qatâdah bin Da'imah as-Sadusi, atau yang biasa disapa dengan panggilan Imam Qatâdah. Para ulama berbeda pendapat tentang tanggal kelahirannya. Namun, Syeikh Adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar A'lam an-Nubala'* mengatakan, Qatâdah bin Da'imah As-Sadusi lahir pada tahun 60 H, dan wafat pada tahun 118 H. Imam Qatâdah berasal dari suku As-Sadus, yaitu bagian dari Bani Syaiban, suku Arab bagian utara. Imam Adz-Dzahabi menyebut Imam Qatâdah sebagai *Hafizhul Ashr* (penghafal di masanya) dan *Qudwatul Mufassirin wal Muhadditsin* (suri teladannya para ahli tafsir dan ahli hadits).[326]

Ulama banyak kelebihan yang hidup pada masa tabiin dengan ini ternyata tidak bisa menikmati indahnya belajar menggunakan kedua matanya. Qatâdah terlahir dalam keadaan kedua matanya tidak bisa melihat. Namun, kebutaan mata bukan berarti meniscayakan kebutaan hati dan pikiran. Qatâdah sama sekali tidak menjadikan

---

[325] Lihat, M. Khoirul Huda, "Hafsh bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel" dalam *https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/*. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 WIB.

[326] Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'*, Beirut, Syria: Muassasah ar-Risalah, 1982, juz 1, hal. 272.

kondisi itu sebagai penghambat perjuangannya menuntut ilmu. Dengan kondisi itu, Qatâdah mendatangi berbagai tempat ilmu tanpa malu dan ragu. Semua itu dilakukan karena Qatâdah sadar tentang derajat dan kemuliaan ilmu. Tentu perjalanan yang ditempuhnya tidak mudah. Namun, baginya fisik bukan penentu untuk menjadi orang berilmu. Pada mulanya, Qatâdah menimba ilmu dari sekian banyak shahabat Nabi Muhammad Saw yang masih hidup, seperti Anas bin Malik, Abdullah bin Sarjis, Handzalah Al-Katib, Abu Thufail Al-Kinani, Anas bin An-Nadhr, dan sahabat Nabi Saw lainnya.[327] Imam Qatâdah selalu mendatangi pengajian-pengajian yang diselenggarakan para sahabat secara rutin. Bahkan, tidak jarang Qatâdah bertatap muka secara langsung ketika ia tidak memahami suatu ilmu. Setelah periode sahabat selesai, Qatâdah belajar kepada ulama-ulama besar dari kalangan Tabi'in yang sezaman dengannya. Asy-Syaukanî pernah menceritakan tentang ihwal Qatâdah ketika berguru pada Saîd bin Al-Musayyib. Dalam kitabnya disebutkan:

أَقَامَ قَتَادَةُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ الْمسَيِّبِ ثمَانِيَةَ أَيَّامٍ، فَقَالَ لَهُ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ: ارْتَحِلْ يَا أَعْمَى فَقَدْ أَنْزَفْتَنِي

"Imam Qatâdah pernah ingin menetap di (rumah) Imam Said Al-Musayyib selama 8 hari (untuk menimba ilmu darinya), maka Imam Said mengatakan padanya di hari ketiga: 'Pergilah wahai penyandang tunanetra, sesungguhnya engkau telah mencuriku."[328]

---

[327] Adz-Dzahabi mencatat bahwa guru Imam Qatadah saat itu terdiri dari 42 tabiin, di antaranya seperti Said bin al-Musayyib, Abul Aliyah, Zurarah bin Aufa, Atha' bin Abi Rabah, Imam Muhammad bin Sirin, Abi Mulih bin Usamah, Imam Hasan al-Bashri dan yang lainnya. Bahkan, menurut Imam adz-Dzahabi, Qatadah berguru kepada Imam Hasan al-Bashri selama dua belas tahun. Dengan bermodalkan semangat dan mengandalkan pikirannya, Qatadah mampu melahap semua ilmu yang diajarkan oleh guru-gurunya. Tidak hanya paham, ia menghafal semuanya. Maka, tidak heran jika Imam adz-Dzahabi dalam kitab Siyar A'lam an-Nubala' mengatakan bahwa ia sebagai Hafidhul Ashr (penghafal di masanya) dan Qudwatul Mufassirin wal Muhadditsin (suri teladannya para ahli tafsir dan ahli hadits). Lihat, Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala',* Beirut, Syria: Muassasah ar-Risalah 1982, juz 1, hal. 272.

[328] Syekh Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tahqiqi al-Haq min Ilm al-Ushul,* Beirut: Dar al-'Ilm, 1990, juz 1, hal. 175.

6. at-Tirmidzî

Khazanah keilmuan Islam klasik mencatat sosok imam Tirmidzî sebagai salah satu periwayat dan ahli Hadits utama, selain Al-Bukhari, Muslim, Abu Daud, dan sederet nama lainnya. Karya, kitab Al-Jami' atau biasa dikenal dengan kitab Jami' Tirmidzî, menjadi salah satu rujukan penting berkaitan dengan masalah Hadits dan ilmunya. Serta termasuk dalam *Kutûb as-Sittah* (enam kitab pokok bidang Hadis) dan ensiklopedia Hadis terkenal. Sosok penuh tawadhu' dan ahli ibadah ini tak lain adalah Tirmidzî. Imam ahli hadis ini dilahirkan pada tahun 209 Hijriyah di sebuah daerah bernama Tirmidz. Nama lengkap Tirmidzî adalah Abû 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Tsawrah Ibn Mûsâ Ibn Al-Dhahhâk Al-Sulami Al-Bughi Al-Tirmidzî. Ia di bangsakan dengan Al Sulami karena berasal dari Bani Sulaim, dari Qabilah 'Aylan, sedangkan Al-Bughi adalah nama desa tempat Tirmidzî wafat, yakni di Bugh.[329]

Dahulu para ulama memiliki semangat untuk menuntut ilmu agama sejak usianya yang masih muda. Termasuk di antaranya adalah Tirmidzî. Beliau memulai jihadnya dengan belajar agama sejak beliau masih muda. Beliau mengambil ilmu dari para syekh yang ada di negara beliau.[330] Kemudian beliau memulai melakukan perjalanan dalam menuntut ilmu ke berbagai negara yang ada di muka bumi ini. Yang mana perjalanan beliau itu hanya ditujukan untuk menimba ilmu agama. Beberapa daerah yang pernah beliau datangi pada saat itu adalah Khurasan, Iraq, Madinah, Mekkah, dan yang lainnya.

Dalam lawatannya itu, ia banyak mengunjungi ulama-ulama besar dan guru-guru hadis untuk mendengarkan Hadits dan kemudian dihafal dan dicatatnya dengan baik. Di antara gurunya adalah Al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad. Selain itu, ia juga belajar

---

329 Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin,* Kairo: Markaz Kutub al-Syarq al-Ausath, 2005, hal. 239.

330 Muhammad bin Ahmad adz-Dzahabi, *Sair A'lam an-Nubala*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996, hal. 217.

pada Ishak bin Musa, Mahmud bin Gailan, Said bin Abdurrahman, Ali bin Hajar, Ahmad bin Muni' dan lainnya.[331] Perjalanan panjang pengembaraannya mencari ilmu, bertukar pikiran dan mengumpulkan hadis itu mengantarkan dirinya sebagai ulama hadis yang sangat disegani kalangan ulama semasanya. Kendati demikian, takdir menggariskan lain. Daya upaya mulianya itu pula yang pada akhir kehidupannya mendapat musibah kebutaan. Dan beberapa tahun lamanya ia hidup sebagai tunanetra. Dalam kondisi seperti inilah, At-Tirmidzî meninggal dunia.

At-Tirmidzî adalah sosok ulama yang terbilang produktif. Adapun karya tulis yang sampai kepada kita di antaranya: Kitab *Al-Jami'*, yang juga dikenal dengan sebutan *Sunan At-Tirmidzî*, Kitab *Al-'Ilal*, Kitab *Asy-Syama'il An-Nabawiyyah*, Kitab *Tasmiyyatu Ashhabi Rasulillah shallallaahu 'alaihi wa sallam*. Adapun yang tidak sampai kepada kita adalah Kitab *Az-Zuhd, Kitab Al-Asma' Walkuna*, dan Kitab At-Tarikh. Di antara karya beliau yang paling besar dan terkenal serta beredar luas adalah kitab Al-Jâmi' (Sunan At-Tirmidzî). Selain dikenal sebagai ahli dan penghafal hadits, mengetahui kelemahan-kelemahan dan perawinya, Imam Tirmidzî juga dikenal sebagai ahli fiqih dengan wawasan dan pandangan luas. Padangan-pandangannya tentang fiqh itu misalnya dapat ditemukan dalam kitabnya Al-Jāmi'. [332]

---

[331] Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin*, hal. 240.

[332] Sumbangsih Imam Tirmizi dalam kajian dan pengembangan Ilmu Hadits tidak diragukan lagi adanya. Sebelum munculnya al-Imam at-Tirmidzi, klasifikasi hadits hanya terbagi menjadi hadits shahih dan hadits dha'if. Hadits shahih adalah hadits yang para perawinya memiliki hafalan yang kuat. Sementara hadits dha'if adalah hadits yang lemah disebabkan lemahnya hafalan perawinya atau sebab yang lain. Dari sini, al-Imam at-Tirmidzi rahimahullah memiliki pemikiran yang jenius. Ketika suatu hadits diriwayatkan oleh perawi yang standar hafalannya di bawah perawi hadits shahih, namun masih unggul dibanding perawi hadits dha'if sehingga hafalannya dapat disebut `tidak kuat sekali, namun lemah pun tidak,` maka beliau mengkategorikan periwayatan seperti ini kepada tingkat hasan. Oleh karenanya, beliau adalah orang pertama yang memasyhurkan pembagian hadits menjadi shahih, hasan, dan dha'if. Disamping itu juga, termasuk kontribusi beliau yakni menyatukan paradigma hadits dan fiqih. Kalau kita lihat, kitab Jami' at-Tirmidzi selalu menampilkan perbandingan pendapat antar madzhab. Perbandingan ini selalu dibarengkan tatkala beliau menuliskan sebuah hadits. Bahkan, karena banyaknya

E. Stigma dan Diskriminasi terhadap Penyandang Disabilitas

Stigma merupakan cap atau persepsi negatif terhadap seseorang oleh orang lain. Menurut Goffman, konsep stigma mengarah pada orang-orang yang memiliki perbedaan dengan kaum mayoritas, sehingga tidak memperoleh penerimaan sosial secara penuh. Stigma ini merupakan reaksi sosial dari masyarakat kepada seseorang yang dikucilkan, disingkirkan, didiskualifikasi dari penerimaan sosial.[333]

Goffman membagi stigma menjadi tiga jenis. *Pertama, abominations of the body* yaitu stigma yang berhubungan secara langsung dengan kecacatan fisik seseorang seperti disabilitas pendengaran dan disabilitas mata. *Kedua*, *blemishes of individual character* yaitu stigma yang berhubungan langsung dengan kerusakan karakter individu seperti pemabuk. *Ketiga*, *tribal stigma* yaitu stigma yang berhubungan dengan suku, agama serta bangsa, seperti keberadaan suku Papua yang minoritas di tanah atau pulau Jawa. Goffman menjelaskan bahwa orang yang terkena stigma berpikir bahwa dirinya merupakan orang yang normal seperti orang lain serta berhak untuk mendapatkan keadilan dalam setiap kesempatan. Orang yang terstigma dapat merespon keadaan tersebut dengan mengoreksi diri mengenai hal-hal apa yang menyebabkan terjadinya stigma terhadap dirinya.[334]

---

memuat perbandingan fiqh, kitab Jami' At-Tirmidzi ini nyaris terkesan sebagai kitab fiqh, bukan kitab hadits. Hal inilah yang menjadi keistimewaan sekaligus pembeda antara kitab Jami' at-Tirmidzi dengan kitab-kitab hadits yang lain. Namun demikian, bukan berarti al-Imam at-Tirmidzi merupakan figur sektarian yaitu berpegang pada salah satu madzhab tertentu. Beliau merupakan tokoh yang hanya mengikuti petunjuk Nabi Saw dan seorang mujtahid yang tidak bertaklid (mengikut tanpa dalil) kepada siapapun. Lihat, Muhammad Abu Syuhbah, *A'lam al-Muhadditsin*, hal. 243.

[333] Sebagaimana dikutip Margareth M Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, hal. 243-244.

[334] Terdapat dua tipe individu yang simpati serta memberikan dukungan terhadap orang yang terstigma. Pada tipe yang pertama yaitu orang yang memiliki stigma yang sama dari masyarakat, sehingga mereka dapat memberikan saran ataupun dukungan karena mereka pernah mengalami hal yang sama. Tipe yang kedua yaitu orang-orang yang dikarenakan dalam kondisi tertentu menjadi dekat dengan orang yang terstigma. Goffman memberikan istilah "wise" kepada orang-orang yang tergolong tipe yang kedua. Sebelum menjadi seorang "wise" maka seseorang harus menunggu untuk diterima oleh orang yang terstigma. Selanjutnya, Goffman menggolongkan orang-orang yang termasuk dalam istilah "wise" ke dalam dua tipe, yakni orang yang dekat dengan orang yang terkena stigma

Diskursus penyandang disabilitas di Indonesia masih kental dengan stigma negatif dan diskriminasi, baik di ranah publik maupun akses publik. Konstruksi diskursus mengenai penyandang disabilitas tersosialisasikan dalam sistem sosial, ekonomi, dan budaya serta tertata dalam struktur formasi sosial Indonesia.[335] Penyandang disabilitas masih menjadi kelompok yang tersingkirkan dalam dunia kerja dan fasilitas publik. Mengingat tidak sedikit yang menganggap mereka sebelah mata, dan dalam penyediaan akses publik kepentingan mereka kurang dihiraukan oleh pemangku kebijakan. Pemberian stigma terhadap penyandang disabilitas tidak hanya terjadi di kota-kota besar, melainkan juga terjadi di pedesaan. Salah satu hasil penelitian yang menunjukkan adanya stigma di pedasaan ada tulisan Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi. Penelitian mereka berdua dilakukan di Desa Semen Kabupaten Ngawi.

Berdasarkan penelitian Widyastutik, stigma yang dirasakan oleh disabilitas tergolong dalam beberapa bentuk diantaranya adalah *bullying*, hinaan atau ejekan, diskriminasi dan selalu merendahkan disabilitas yang dianggap hanya sebagai beban keluarga. Melalui adanya stigma tersebut, disabilitas melakukan adanya perlawanan diri untuk membela diri dalam menghadapi stigma pada dirinya. Selain itu disabilitas juga memaknai adanya stigma sebagai salah satu pelajaran untuk melatih kesabaran dan perjuangan keras untuk membuktikan ke dunia luar bahwa disabilitas juga bisa berpotensi. Mengenai nilai yang dapat diambil dari terjadinya stigma sosial terhadap disabilitas dapat disimpulkan bahwasanya dengan adanya stigma yang diberikan kepada diri mereka dapat dijadikan sebagai motivasi untuk lebih semangat dan membuktikan bahwa keterbatasan tidak menghalanginya untuk bekerja dan mengeksplor kemampuannya. Selain itu, juga dijelaskan

---

dikarenakan pekerjaan seperti polisi, perawat dan lain-lain serta orang yang terhubung secara sosial dengan individu yang terkena stigma seperti keluarga, teman dan lain-lain. Lihat, Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi,"Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi," *Jurnal Paradigma* Volume 10 Nomor 1 UNESA 2021, hal.7-8.

[335] Mansour Fakih, *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 305.

bahwasanya perbedaan itu tidak dapat dijadikan sebagai tolak ukur kemampuan.[336]

Diskriminasi dapat terjadi pada empat tingkat. *Pertama*, pada tingkat otoritas negara (pemerintah) dalam bentuk kebijakan, peraturan dan undang-undang (konstitusi) yang kurang memihak. *Kedua*, tingkat perusahaan yang tidak semua mau menerima staf (karyawan) yang memiliki kekurangan dan keterbatasan fisik. *Ketiga*, berinteraksi sosial mengalami kendala di tingkat RT/RW, tingkat kerja, Kelurahan (Desa) dan masyarakat yang lebih luas. *Keempat*, tingkat keluarga, pasangan suami-istri, dan lingkungan keluarga merasa malu ketika ada anggota keluarga yang cacat fisik, memiliki keturunan yang cacat fisik dan mental yang dicap stigma buruk.

Setiap individu penyandang disabilitas memiliki pembawaan yang berbeda, ini disebabkan oleh lingkungan sosial dan geografis mereka tinggal. Khususnya di usia remaja, kemungkinan besar perasaan tertekan akibat stigma sosial terhadapnya sekalipun yang dilihatnya itu merupakan hal yang positif. Hal ini dikarenakan oleh kecenderungan remaja dalam menemukan identitas diri mereka dan berusaha berbuat sebagaimana yang mereka inginkan. Ketika keinginan mereka tidak dapat terpenuhi karena kemampuan yang terbatas maka gejolak emosi tidak dapat dihindari. Tentunya ini berdampak pada respon remaja tunarungu dalam menghadapi stigmatisasi dari luar. [337] Misalnya, kondisi aspek sosial dan emosional yang ditunjukkan oleh remaja tunarungu memiliki pengaruh pada bagaimana para remaja tersebut menilai diri mereka sendiri. Apalagi ditunjang dengan pelabelan dari pihak luar yakni salah satu yang terdekat seperti keluarga yang memberikan pemahaman 'kuping jelek' pada mereka. Memang

---

[336] Cahyani Widyastutik dan Farid Pribadi,"Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi," *Jurnal Paradigma* Volume 10 Nomor 1 UNESA 2021, hal. 20.

[337] Ni Nyoman Mika Putri Karuniasih, Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, "Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi Sosial Penyandang Disabilitas Tunarungu," *Jurnal Ilmiah sosiologi (Sorot),* Vol. 1, no 1, tahun 2017, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Udayana, hal. 6.

penekanan pemahaman tersebut sebagai bentuk sederhana agar mereka menyadari keterbatasan yang dimiliki.

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Pasal 1 ayat (1) menjelaskan yang dimaksud dengan penyandang disabilitas merupakan setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.

Masyarakat masih ada yang melakukan stigma sosial terhadap penyandang disabilitas. Bentuk stigma sosial terhadap penyandang disabilitas perlu dilihat dari dua sisi, yakni sisi internal dan sisi eksternal. Misalnya, persepsi bahwa penyandang disabilitas tunarungu merupakan orang-orang yang berbeda bahkan tidak normal ditunjukkan sebagai bentuk persepsi negatif yang tidak lain adalah bagian dari stigma sosial. Meninjau fenomena stigmatisasi sosial tidak hanya dari proses pelabelan dari masyarakat terhadap individu penyandang tunarungu, tetapi juga proses pelabelan yang dilakukan oleh individu terhadap dirinya sendiri yang menyadari kedisabilitasan yang dimiliki. [338]

Masyarakat yang melakukan stigma sosial menganggap penyandang disabilitas mempunyai keterbatasan, sehingga penyandang disabilitas dianggap mengganggu segala aktivitas. Hal itu, tentu membuat hak penyandang disabilitas terabaikan bahkan tidak ada rasa peduli terhadap hak yang dimiliki oleh penyandang disabilitas. Padahal Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 27 ayat (2) mengatur semua warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak tanpa terkecuali.[339] Bahkan, di dalam Pasal 28 D disebutkan, "setiap orang berhak untuk bekerja serta mendapatkan imbalan dan perlakuan yang adil dan layak dalam hubungan kerja." Hak bekerja bagi setiap warga

---

[338] Ni Nyoman Mika Putri Karuniasih, Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, "Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi, hal. 6.

[339] Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 27 ayat (2) berbunyi, "Tiap-tiap warga negara berhak atas pekerjaan dan penghidupan yang layak bagi kemanusiaan".

negara sudah diatur di dalam Peraturan Perundang-Undangan terutama dalam Undang-Undang Dasar 1945 dimana dalam Undang-Undang tersebut tidak membatasi seseorang yang mempunyai keterbatasan fisik dan/atau intelektual untuk mendapatkan hak bekerjanya, sehingga setiap orang tanpa terkecuali dapat menikmati haknya sesuai dengan Peraturan Perundang-Undangan.

Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas memaparkan secara jelas mengenai hak-hak penyandang disabilitas, diantaranya adalah :[340]

1. Hak untuk mendapat persamaan dan non-diskriminasi
2. Hak untuk mendapat pelayanan atau aksesibilitas
3. Hak atas kebebasan dan keamanan
4. Hak untuk mendapatkan pengakuan atas persamaan di muka hukum
5. Hak untuk mendapat keadilan
6. Hak bebas dari penyiksaan atau penghukuman yang kejam
7. Hak bebas dari eksploitasi dan kekerasan
8. Hak atas pendidikan dan kesehatan
9. Hak atas pekerjaan dan lapangan kerja
10. Hak kebebasan bergerak dan berkewarganegaraan

Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas tersebut menjadi dasar bagi kaum penyandang disabilitas untuk mempertahankan hidupnya serta memperjuangkan hak yang ada pada dirinya. Namun, dalam kenyataannya masih terdapat hak penyandang disabilitas yang diabaikan oleh pemerintah, salah satunya adalah hak untuk bekerja dan memperoleh pekerjaan. Hak atas pekerjaan dan lapangan kerja yang dimaksud dalam Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas adalah sebuah hak asasi manusia yang tidak bisa dipisahkan karena setiap manusia dan semua orang berhak untuk berpartisipasi, berkontribusi dan menikmati pembangunan ekonomi, sosial, budaya dan politik, dimana semua hak asasi manusia dan kebebasan yang mendasar bisa

---

[340] Undang-Undang Nomor 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Disabilitas.

sepenuhnya diwujudkan.[341]

Walaupun undang-undang sudah menjamin setiap warga negara, tanpa terkecuali dalam pekerjaan dan fasilitas negara, tetapi dalam tatanan realitasnya masih banyak bentuk-bentuk diskriminasi terhadap para penyandang disabilitas. Tahun 2019, Dokter gigi Romi Syofpa Ismael dicoret oleh Pemkab Solok Selatan menjadi PNS dengan alasan disabilitas. Padahal ia merupakan calon dengan nilai terbaik dan mendapatkan ranking pertama. Bukan pertama kali disabilitas mendapatkan diskriminasi di Indonesia.[342]

Pusat Data dan Informasi Kesejahteraan Sosial Kementerian Sosial menyebutkan pada 2012, jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebanyak 1.250.780 orang. Mereka terdiri dari tuna daksa, tunanetra, tuli dan penyandang disabilitas mental. Ironisnya, dari jumlah penyandang disabilitas tersebut, tidak semuanya bisa memperoleh pekerjaan. Kesempatan bagi penyandang disabilitas untuk memperoleh pekerjaan masih sangat rendah. Data di Ditjen Pembinaan Penempatan Tenaga Kerja (Binapenta) menyebutkan, pada tahun 2014 jumlah penyandang disabiltas yang tidak bekerja sebanyak 1,5 juta orang.[343] Padahal, dalam pasal 53 ayat (1) UU Penyandang Disabilitas menyebutkan, pemerintah, pemerintah daerah, badan usaha milik negara, wajib mempekerjakan paling sedikit 2 persen penyandang disabilitas dari jumlah pegawai. Selanjutnya pada ayat (2) disebutkan, mewajibkan perusahaan swasta untuk memperkerjakan paling sedikit satu persen penyandang

---

[341] Maria Nurma Septi Arum Kusumastuti, “Perlindungan Hukum Dari Diskriminasi Bagi Penyandang Disabilitas Dalam Dunia Kerja,” *Jurnal Skripsi* Fakultas Hukum Universitas Atma Jaya Yogyakarta, 2016, hal. 2.

[342] Andi Saputra dan Jeka Kemai, “Selain drg Romi, Ini Sederet Kasus Diskriminasi Disabilitas di RI, ”*https://news.detik.com/berita/d-4649112/selain-drg-romi-ini-sederet-kasus-diskriminasi-disabilitas-di-ri*,” diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 10.50 WIB.

[343] Sedangkan hasil pendataan yang telah dilakukan Pusat Data dan Informasi (Pusdatin) Departemen Sosial pada tahun 2008 tercatat sebesar 74,4% penyandang disabilitas adalah pengangguran alias tdak bekerja, dan sebesar 25,6% penyandang disabilitas memiliki pekerjaan. Jenis pekerjaan yang kerap dijalani yakni petani, buruh dan jasa. Lihat, Bambang Widodo, “Upaya Memenuhi Hak Penyandang Disabilitas,” *https://ham.go.id/2020/03/06/upaya-memenuhi-hak-penyandang-disabilitas*/, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 11.25 WIB.

disabilitas dari jumlah pekerja.

Kasus di Kalimantan ada seorang ibu dari seorang anak penyandang disabilitas mental (IQ rendah) yang sedang mencarikan pekerjaan kasar untuk anaknya di proyek bangunan. Namun, mandor proyek langsung menolaknya dengan alasan lebih baik mencari pemuda sehat mental agar mudah diarahkan dalam bekerja.[344] Semakin banyak diskriminasi yang terjadi terhadap penyandang disabilitas, Pemerintah seharusnya secara tegas memberikan perlindungan hukum terhadap kaum penyandang disabilitas dan memberikan kesempatan kepada kaum penyandang disabilitas untuk dapat bekerja seperti orang normal pada umumnya dan tidak memandang bahwa dengan keterbatasan yang penyandang disabilitas miliki dapat menghambat mereka dalam bekerja. Perlindungan hukum terhadap pekerja merupakan pemenuhan hak dasar yang melekat dan dilindungi oleh konstitusi sehingga pelanggaran terhadap hak dasar tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia. Perlindungan terhadap pekerja bertujuan untuk menjamin hak-hak dasar pekerja dan menjamin kesamaan serta perlakuan tanpa diskriminasi atas dasar apapun untuk mewujudkan kesejahteraan pekerja dengan tetap memperhatikan perkembangan kemajuan dunia usaha dan kepentingan pengusaha.

Hak atas pekerjaan terkandung dalam deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dan diakui sebagai hak yang utama dalam hukum HAM internasional dan juga terkandung dalam Kovenan Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya[345] dimana hak atas pekerjaan menekankan pengembangan ekonomi, sosial, dan budaya. Indonesia telah meratifikasi ICESCR sejak

---

[344] Kasus serupa juga dialami oleh Nine, seorang penyandang cacat tuna netra lulusan Universitas Negeri Jakarta (UNJ). Pada saat akan mengisi formulir pendaftaran CPNS 2004 Kabupaten Karang Anyar Jateng, Ibu S, yang duduk sebagai ketua panitia pendaftaran CPNS 2004 Kabupaten Karang Anyar Jateng, langsung menolak Nine karena Nine tidak memenuhi persyaratan utuh secara jasmani dan dianggap pasti tidak mampu bekerja. Padahal Nine sudah memiliki brevet lengkap sebagai pengajar bahasa Inggris. Lihat, R. Joni Bambang S, *Hukum Ketenagakerjaan*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 45.

[345] Konvensi Internasional tentang Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya, diadopsi oleh resolusi Majelis Umum Perserikatan Bangsa Bangsa (PBB) pada 16 Desember 1966 dan mulai berlaku 3 Januari 1976.

tahun 2005.[346] Pasal 6 konvensi tersebut secara jelas menyatakan bahwa hak atas pekerjaan merupakan hak asasi manusia. Indonesia sebagai negara anggota ICESCR memiliki kewajiban untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi semua hak dalam ICESCR tanpa diskriminasi. Pada isu penyandang disabilitas, terdapat beberapa undang-undang dan peraturan yang mengatur tentang kesempatan kerja bagi penyandang disabilitas. Berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998, pengusaha/pemberi kerja wajib mempekerjakan 1 orang penyandang disabilitas untuk setiap 100 pekerja yang dipekerjakannya. Ini berarti terdapat kuota 1% (minimal) bagi penyandang disabilitas untuk mengakses tempat kerja dan hak ekonominya. Walaupun undang-undang mengatur demikian, namun hal ini jarang terjadi bahkan di sektor pemerintahan. Terdapat banyak kasus diskriminasi terhadap penyandang disabilitas di sektor ketenagakerjaan

Berdasarkan fenomena yang ada, diskriminasi dan stigma terhadap penyandang disabilitas masih terjadi banyak terjadi di lapangan. Walaupun dalam konteks negara, Indonesia sudah menjamin dalam undang-undang dan pembukaan UUD 1945. Keberadaan undang-undang dan aturan tentang penjaminan hak terhadap penyandang disabilitas belum memberikan kesadaran bagi sebagian orang untuk terlepas dari diskriminasi dan memberikan stigma terhadap para penyandang disabilitas.

F. Limitasi Akses Penyandang Disabilitas

Penyandang disabilitas adalah orang yang mengalami keterbatasan fisik dan mental sehingga mengalami kesulitan dalam berinteraksi dengan lingkungannya dan mengalami kesulitan untuk menerima pelayanan publik yang tidak aksibel.[347] Para penyandang disabilitas

---

[346] UU No. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan ICSCR.

[347] Pelayanan publik dapat diartikan sebagai aktivitas pelayanan yang dilakukan oleh aktor-aktor pemerintah kepada masyarakat yang bertujuan untuk menyediakan pelayanan dalam pemenuhan kebutuhan masyarakat sesuai ketentuan yang berlaku, yang bertujuan untuk terwujudnya sistem penyelenggaraan pelayanan publik yang layak sesuai dengan asas-asas umum pemerintahan korporasi yang baik. Lihat dalam Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2009 Tentang Pelayanan Publik.

seharusnya menjadi isu yang harus menjadi perhatian bersama. Sebab itu, sangat dibutuhkan tersedianya pelayanan publik yang bersifat aksibel sehingga penyandang disabilitas mendapatkan kemudahan untuk mengaksesnya. Dengan demikian, pemerintah perlu menyediakan layanan publik dan akses untuk penyandang disabilitas yang aksesibilitas. Aksesibilitas adalah kemudahan yang disediakan untuk mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan.

Aksesibilitas merupakan bagian dari kehidupan manusia dalam kehidupannya, sehingga aksesibilitas menjadi niscaya, karena untuk memadai aktivitas manusia, tanpa terkecuali para penyandang disabilitas. Kesamaan kesempatan diartikan sebagai keadaan yang memberikan peluang atau menyediakan akses kepada penyandang disabilitas untuk menyalurkan potensi dalam segala aspek penyelenggaraan negara dan masyarakat. Tujuan dari aksesibilitas adalah untuk memberikan kemudahan bagi penyandang disabilitas dalam melakukan aktivitas sehari-hari serta memiliki kesempatan dan peluang yang sama dalam memperoleh pelayanan publik untuk aksesibilitas fisik maupun non fisik.[348]

Aksesibilitas merupakan hal penting dalam mewujudkan kesamaan kesempatan dalam segala aspek kehidupan dan penghidupan. Aksesibilitas adalah kemudahan yang disediakan bagi penyandang disabilitas guna mewujudkan kesamaan kesempatan dalam aspek kehidupan dan penghidupan. Jaminan atas aksesibilitas bagi penyandang disabilitas tercantum dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Upaya untuk memberikan perlindungan hukum terhadap kedudukan, hak, kewajiban, dan peran para penyandang cacat, di samping dengan Undang-Undang tentang Penyandang Cacat, juga telah dilakukan melalui berbagai peraturan perundang-undangan, antara lain peraturan yang mengatur masalah ketenagakerjaan, pendidikan nasional, kesehatan, kesejahteraan sosial,

[348] Lelly Nuraviva, "Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terbadap Fasilitas Publik di Kota Surakarta", *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,* Vol. 7, no. 1, tahun 2017, hal. 1-10.

lalu lintas dan angkutan jalan, perkeretaapian, pelayaran, penerbangan, dan kepabeanan. Peraturan tersebut memberikan jaminan kesamaan kesempatan terhadap penyandang cacat pada bidang-bidang yang menjadi cakupannya dan dalam rangka memberikan jaminan tersebut kepada penyandang cacat diberikan kemudahan-kemudahan (aksesibilitas).[349]

Berdasarkan Undang-Undang No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Disabilitas, kesetaraan dan non-diskriminasi merupakan salah satu syarat dari terbukanya berbagai akses bagi penyandang disabilitas.[350] Undang-undang tersebut mengandung berbagai hak terkait penyandang disabilitas, yakni dalam bidang-bidang pendidikan, ketenagakerjaan, kesetaraan dalam pembangunan dan dalam menikmati hasil pembangunan, aksesibilitas, rehabilitasi dan kesejahteraan sosial, serta pengembangan bakat dan kehidupan sosial secara setara.[351] Namun, Pada tahap pelaksanaan, tidak terdapat harmonisasi antara aturan hukum dan implementasi di tingkatan masyarakat dan pemangku kebijakan di tingkat lokal maupun pusat.

Aksesibilitas untuk mencapai kesetaraan dalam penggunaan bangunan umum dan kantor pemerintah masih jarang diimplementasikan. Hal ini tercermin melalui saran transportasi umum yang tidak bersahabat dengan penyandang disabilitas, tidak adanya trotoar yang mendukung bagi penyandang disabilitas, tempat parkir kendaraan yang tidak cocok bagi penyandang disabilitas, elevator yang terlalu sempit, sarana sanitasi yang tidak mendukung, dan juga jalanan yang licin serta tidak rata yang tidak dapat dilewati oleh penyandang disabilitas. Hukum berjalan tanpa implementasi yang layak. Hukum dan kebijakan dibuat dengan sanksi yang tidak pernah dilaksanakan. Masalahnya juga menjadi semakin rumit jika dikaitkan dengan jenis penyandang disabilitas dimana kebutuhan setiap penyandang disabilitas tidak selalu

---

[349] Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat,* Bandung: PT. Refika Aditama, 2009, hal. 254-255.
[350] Pasa 1 Undang-Undang No. 4 tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat
[351] Pasal 6 Undang-Undang No.4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat

sama.[352] Namun demikian, pemerintah harus tetap mengupayakan perencanaan pemberian prioritas terhadap aksesibilitas secara progresif. Kesenjangan juga terjadi ketika masyarakat kekurangan informasi mengenai kebijakan-kebijakan terkait penyandang disabilitas. Pada berbagai peraturan terdapat ketentuan yang memungkinkan penyandang disabilities melakukan gugatan atas haknya, namun ketentuan ini tidak banyak diketahui.

Kemudahan yang disediakan bagi penyandang disabilitas untuk terciptanya kesempatan yang sama dalam aspek kehidupan dan penghidupan itu yang disebut dengan aksesibilitas.[353] Pemerintah memiliki kewajiban menyediakan fasilitas publik yang layak dan memadai agar mempermudah para penyandang disabilitas. Berdasarkan Undang-Undang No. 28 Tahun 2002 tentang Bangunan, diatur bahwa setiap bangunan harus menyediakan fasilitas/infrastruktur untuk penyandang cacat disabilitas, kecuali perumahan pribadi. Selain itu juga, ada Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial bagi Penyandang Disabilitas. Peraturan tersebut mengatur bahwa setiap penyelenggaraan fasilitas umum dan infrastruktur harus menyediakan aksesibilitas yang setara.[354]

Pada Pasal 9 terdapat konsep *affirmative action* bagi orang penyandang disabilitas, yaitu dengan memberikan penjelasan mengenai pengaturan bahwa aksesibilitas memiliki tujuan untuk menciptakan kondisi dan lingkungan yang lebih mendukung bagi penyandang disabilitas untuk bersosialisasi di dalam masyarakat. Pengaturan tersebut menekankan mengenai pengadaan akses minimal bagi penyandang disabilitas terhadap ruang publik sebagaimana dimandat-kan oleh Pasal 9 CRPD. Pemerintah wajib menyediakan aksesibilitas secara fisik terhadap fasilitas umum dan infrastruktur, bangunan umum,

---

[352] Didi Tarsidi, "Aksesibilitas Lingkungan Fisik Bagi Penyandang Cacat". *Makalah FGD Draft Raperda Pelindungan Penyandang Cacat Kota Bandung*, Universitas Padjajaran Bandung & Sekretaria DPRD Kota Bandung, 2008.

[353] Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat,* Bandung: PT. Refika Aditama, 2009, hal. 262.

[354] Pasal 8 Undang-Undang No. 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat.

jalan umum, taman dan pemakaman, dan sarana transportasi.[355] Di dalam Undang-Undang No. 28 Tahun 2009 tentang Lalu Lintas dan Transportasi diatur mengenai kewajiban untuk memenuhi hak atas aksesibilitas bagi penyandang disabilitas.

Pada kenyataannya betapa sulit seorang penyandang cacat untuk mendapatkan hak akses fasilitas-fasilitas publik, peran politik, akses ketenagakerjaan, perlindungan hukum, akses pendidikan, akses informasi, dan komunikasi, serta layanan kesehatan. Fasilitas lalu lintas jalan dan alat transportasi umum di Indonesia tidak mudah diakses oleh penyandang cacat dan orang-orang berkebutuhan khusus lainnya. Seorang penyandang cacat tubuh sulit menyeberang jalan dengan menggunakan fasilitas penyeberangan jalan dengan undakan tangga yang terlalu sempit. Seorang penyandang cacat netra akan merasa kesulitan untuk menyimak marka-marka jalan dan papan informasi umum.[356]

G. Kebijakan Penguasa terhadap Penyandang Disabilitas

Secara prinsip terdapat tiga kewajiban negara untuk memastikan hak-hak yang menjadi kewajibannya dapat terpenuhi hingga pencapaian maksimal. *Pertama*, kewajiban untuk memenuhi (*obligation to fulfill*) dalam artian untuk memenuhi hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk mengambil langkah legislatif, administratif, yudisial dan kebijakan praktis.[357] *Kedua*, kewajiban untuk melindungi

---

355 Pasal 11-15 Peraturan Pemerintah No. 43 Tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Disabilitas.

356 Muladi, *Hak Asasi Manusia*, hal. 260.

357 Kewajiban untuk memenuhi hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk mengambil langkah legislatif, administratif, yudisial, dan kebijakan praktis untuk memastikan hak-hak yang menjadi kewajibannya dapat terpenuhi hingga pencapaian maksimal. Seperti contoh setiap orang yang ditahan berhak untuk di damping pengacara, dokter dan/atau konsulat dari negara mereka sesaat setelah mereka ditahan. Memperlambat pemberian hak ini berpotensi si tahanan disiksa atau dihilangkan. Negara berkewajiban untuk memastikan struktur implementasi domestik juga jaminan legal yang memadai. Hak atas peradilan yang fair sebagaimana diatur pada Pasal 14 Konvenan Internasional tentang Hak Sipil dan Politik mewajibkan negara untuk menyiapkan peradilan yang cukup, hakim yang professional dan mekanisme eksekusi putusan yang baik. Lihat, Rizki Nur Rahayu, "Pemenuhan Layanan Publik Yang Aksesibel Bagi

(*obligation to protect*) dalam artian melindungi hak asasi manusia juga mensyaratkan tindakan aktif dari negara. Negara berkewajiban memastikan tidak terjadinya pelanggaran hak asasi manusia oleh individu pribadi dan/atau korporasi.[358] *Ketiga*, kewajiban untuk menghormati (*obligation to respect*) hak asasi manusia yaitu mengacu pada kewajiban negara untuk tidak melakukan campur tangan. [359]

Pengesahan peraturan perundang-undangan tentang penyandang disabilitas dilakukan sebagai bentuk pengakuan bahwa semua warga negara Indonesia adalah sama sederajat termasuk orang dengan disabilitas. Negara juga mengakui bahwa sebagian besar penyandang disabilitas di Indonesia hidup dalam kondisi rentan, terbelakang, dan/atau miskin yang disebabkan oleh adanya pembatasan, hambatan, kesulitan, dan pengurangan atau penghilangan hak penyandang disabilitas.[360]

Jaminan atas hak dan kesempatan dalam segala aspek kehidupan dan

---

Penyandang Disabilitas Netra di Kabupaten Sleman," *Tesis, Universitas Islam Indonesia* Yogyakarta, hal. 74-75.

[358] Kewajiban untuk meindungi hak asasi manusia juga mensyaratkan tindakan aktif dari negara, negara berkewajiban memastikan tidak terjadinya pelanggaran hak asasi manusia oleh individu pribadi dan/atau korporasi. Pada masa lalu, negara tidak memiliki kewenangan untuk masuk ke wilayah privat walaupun di dalamnya banyak terjadi pelanggaran hak asasi manusia. Contoh yang paling mudah adalah kekerasan dalam rumah tangga. Sebagai implikasi dari paham liberalisme, kekerasan dalam rumah tangga yang menimpa perempuan dan anak dianggap sebagai urusan privat yang dilindungi dari campur tangan negara. Lihat, Rizki Nur Rahayu, *Pemenuhan Layanan Publik*, hal. 75.

[359] Kewajiban untuk menghormati hak asasi manusia mengacu pada kewajiban negara untuk tidak melakukan campur tangan. Penyediaan peluang campur tangan tidak diperbolehkan menggunakan mekanisme limitasi atau klausul reservasi. Campur tangan yang tidak sah merupakan pelanggaran hak asasi manusia. Oleh karena itu, hak untuk hidup berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak membunuh; hak atas integritas fisik dan mental berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak menyiksa; hak atas kebebasan beragama menuntut negara untuk tidak memaksa seseorang berpindah agama; hak untuk memilih berhubungan dengan kewajiban negara untuk tidak melarang bahkan mengeluarkan seseorang dari pemilihan umum yang demokratis. Tindakan negara seperti privatisasi dan outsourcing layanan kesehatan, sistem pendidikan, pelayanan pengungsi, administrasi dan keamanan tahanan, dan pasar bebas merupakan peluang intervensi langsung negara dan konsekuensinya kewajiban negara untuk menghormati menjadi tidak terpenuhi. Lihat, Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional,* Depok: Rajawali Press, 2018, hal. 69-71.

[360] Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia*, hal. 255.

penghidupan penyandang cacat telah tercantum dalam Pasal 5 UU No. 4 Tahun 1997 tentang penyandang cacat. Yang dimaksud dengan aspek kehidupan dan penghidupan penyandang cacat dalam pasal tersebut antara lain meliputi aspek agama, kesehatan, pendidikan, sosial, ketenagakerjaan, ekonomi, pelayanan umum, hukum, budaya, politik, pertahanan keamanan, olah raga, rekreasi, dan informasi. [361] Akan tetapi, undang-undang ini dianggap tidak sesuai dengan perkembangan persepsi dan sikap memandang penyandang disabilitas. Sebab itu, UU Nomor 4 Tahun 1997 diganti dengan Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.

Upaya negara untuk menjamin dan memajukan pemenuhan hak penyandang disabilitas ialah melalui langkah legislatif (pembuatan peraturan) dan administratif (prosedur yang mendukung) serta melakukan harmonisasi peraturan termasuk menghapuskan aturan dan budaya yang melanggar hak penyandang disabilitas. Dalam pelaksanaan kewajiban tersebut, Negara harus mengacu pada prinsip-prinsip umum yakni: [362]

1. Penghormatan pada martabat yang melekat, otonomi individual, termasuk kebebasan untuk menentukan pilihan, dan kemerdekaan perseorangan;
2. Non diskriminasi;
3. Partisipasi penuh dan efektif dan keikutsertaan dalam masyarakat;
4. Penghormatan atas perbedaan dan penerimaan penyandang disabilitas sebagai bagian dari keragaman manusia dan kemanusiaan;
5. Kesetaraan kesempatan;
6. Aksesibilitas; dan
7. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan;

Dalam suatu negara hukum yang dinamis, negara ikut aktif dalam

---

[361] Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat*, hal. 254.

[362] Destri Tsuraya Istiqamah, "Mendorong Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas", *http://lbhbandung.org.* Diakses 19 Juni 2021.

usaha menciptakan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, diaturlah masalah fungsi negara dengan penyelenggaraan hak dan kewajiban asasi manusia itu. Bagaimanapun juga, negara di satu pihak melindungi hak-hak asasi warga negaranya, sedangkan di pihak lain, menyelenggarakan kepentingan umum. Kepentingan umum itu berupa kesejahteraan masyarakat sebagaimana yang diamanatkan oleh Undang-Undang Dasar 1945. Hak-hak asasi manusia tersebut, sebagian telah secara eksplisit dan implisit dimuat dalam Undang-Undang Dasar 1945 yang kemudian dikonkretkan lagi dalam berbagai peraturan perundang-undangan. [363]

Komitmen negara dalam mewujudkan nilai-nilai HAM bagi penyandang disabilitas diwujudkan dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas untuk menghormati, melindungi, memenuhi dan memajukan hak-hak penyandang disabilitas. Adapun hak penyandang disabilitas yang diatur di dalam UU No.8/2016 terdiri dari: [364]

1. Hak hidup;
2. Bebas dari stigma;
3. Privasi;
4. Hak untuk mendapatkan keadilan dan perlindungan hukum;
5. Pendidikan;
6. Hak atas pekerjaan, kewirausahaan, dan koperasi;
7. Kesehatan;
8. Politik;
9. Keagamaan;
10. Keolahragaan;
11. Kebudayaan dan pariwisata;

---

[363] Reko Dwi Salfutra, "Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Filsafat Hukum," *Jurnal Hukum Progresif* , Vol. 12, no. 1, tahun 2018, hal.215.

[364] Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

12. Kesejahteraan sosial;
13. Aksesibilitas;
14. Pelayanan Publik;
15. Pelindungan dari bencana;
16. Habilitasi dan rehabilitasi;
17. Konsensi;
18. Pendataan;
19. Hidup secara mandiri dan dilibatkan dalam masyarakat;
20. Berekspresi, berkomunikasi, dan memperoleh informasi;
21. berpindah tempat dan kewarganegaraan; dan
22. Bebas dari tindakan diskriminasi, penelantaran, penyiksaan, dan eksploitasi.

Di dalam UU Nomor 8 Tahun 2016 menyebutkan beberapa kewajiban dan tanggung jawab pemerintah daerah untuk melaksanakan penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas.[365] Hambatan upaya penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas di pemerintah yakni masih belum adanya regulasi di tingkat daerah yang mengatur secara rinci dan komprehensif tiap kewajiban pemerintah daerah yang merupakan amanat UU Nomor 8 Tahun 2016. Dari segi program dan kegiatan bagi penyandang disabilitas terlihat masih belum maksimal dalam melaksanakan perencanaan yang matang sehingga upaya penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas dapat berjalan sesuai dengan kebutuhan dan berkelanjutan.

Pendidikan untuk semua adalah visi UNESCO untuk tahun 2015. Pendidikan harus mudah dijangkau terlepas status setiap anak. Pendidikan merupakan pilar utama dalam pembangunan manusia. Indonesia memiliki Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tenang Sistim Pendidikan Nasional. Undang-undang tersebut menyatakan kewajiban

---

[365] Pasal 27-128 Undang-Undang No. 8 Tahun 2016 Tentang Hak Penyandang Disabilitas.

penyelenggaraan pendidikan khusus bagi dan setara bagi penyandang disabilitas. Di dalam Peraturan Pemerintah No. 10 Tahun 2010 ditambahkan bahwa setiap tingkatan pendidikan harus menerima peserta didik tanpa diskriminasi, termasuk diskriminasi berdasarkan kondisi fisik dan mental. Namun, hingga kini, 90% dari 1,5 juta anak dengan disabilitas justru tidak dapat menikmati pendidikan.[366]

Semangat non-diskriminasi telah muncul di dalam kebijakan sektor pendidikan. Namun di tahap pelaksanaan, hak untuk diperlakukan secara setara di sekolah umum tidak dapat berjalan. Pendidikan konvensional melihat bahwa masalah disabilitas sebagai hambatan siswa untuk memperoleh pencapaian sebagaimana 'siswa normal'. Pada kebanyakan kasus, siswa yang berasal dari sekolah khusus menghadapi perlakuan diskriminatif karena pencapaian/tingkat pendidikannya direndahkan dan dibedakan. Salah satunya adalah dengan Ijazah yang mereka miliki tidak dapat digunakan untuk melamar pekerjaan.

Pada sektor kesejahteraan sosial, Indonesia memiliki Undang-Undang No. 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial. Undang-undang tersebut menyatakan bahwa penyandang disabilitas dikategorikan sebagai anggota masyarakat bermasalah dan memiliki disfungsi sosial. Istilah disfungsi sosial bagi penyandang disabilitas menciptakan beberapa masalah termasuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan hukum HAM internasional, konstitusi Indonesia, dan Undang-Undang HAM. Istilah tersebut menciptakan diskriminasi ganda bagi penyandang disabilitas karena dengan istilah "bermasalah" dan "disfungsi sosial", maka pemerintah menempatkan penyandang disabilitas sebagai orang yang tidak dapat berpartisipasi secara penuh dan berfungsi secara utuh dalam masyarakat. CRPD merupakan langkah besar dalam merubah persepsi mengenai disabilitas dan memastikan bahwa masyarakat mengakui bahwa setiap orang harus mendapatkan kesempatan yang sama untuk menjalani hidup dengan potensi penuhnya yang

---

[366] Irwanto, "Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review", *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia,* 2010.

mungkin.[367]

Berdasarkan identifikasi hukum dan kebijakan di atas, maka dapat diangkat beberapa hal yang menjadi gap antara pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas dengan hukum dan kebijakan terkait:[368]

1. Perlu diklarifikasi apakah peraturan perundang-undangan yang menggunakan istilah 'sesuai dengan derajat kecacatannya' justru menjadi diskriminatif dan bertentangan dengan prinsip persamaan. Penyesuaian terhadap derajat kecacatan dapat menjadi kendala dalam partisipasi dalam kehidupan sosial.
2. Pembuatan Perda dapat meningkatkan anggaran pemenuhan hak-hak penyandang cacat. Mengenai pembuatan Perda, belum semua daerah memiliki Perda mengenai penyandang cacat. Oleh karena itu berdasarkan Perda yang sudah ada, terutama Perda Penyandang Cacat yang pertama yaitu di Kota Bandung, perlu dilakukan evaluasi sehingga pembentukan Perda yang baru dapat lebih mengakomodir kepentingan penyandang disabilitas serta dapat memastikan pelaksanaan perda di masyarakat.
3. Mengenai sektor ketenagakerjaan banyak terkandung dalam PP No. 43 Tahun 1998, termasuk kewajiban pengusaha memperkerjakan 1 orang penyandang cacat setiap 100 pekerja. Sebagai bentuk *affirmative action*, upaya ini dapat menjadi *role model* bagi sektor lain.
4. Mengenai sektor kesejahteraan sosial, perhatian khusus diberikan dalam hal perkawinan dimana dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa perceraian dapat dilakukan dalam hal pasangan menyandang cacat sehingga tidak dapat memenuhi tanggung jawabnya dalam perkawinan. Oleh karena itu UU dan PP ini dapat dikatakan diskriminatif terhadap penyandang disabilitas.
5. Undang-Undang Kesejahteraan Sosial masih menempatkan

[367] Irwanto, "Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review", *Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia,* 2010.

[368] Didi Tarsidi, "Kendala Umum yang Dihadapi Penyandang Disabilitas dalam Mengakses Layanan Publik", *Jurnal Universitas Pendidikan Indonesia*.

penyandang cacat sebagai anggota masyarakat yang bermasalah dan memiliki disfungsi sosial. Tentunya UU ini bertentangan dengan semangat kesetaraan dan kenyataan bahwa penyandang disabilitas masih dapat berfungsi sosial secara aktif, misalnya dengan adanya kuota 1% di sektor ketenagakerjaan.

6. Pada sektor pendidikan, sudah terdapat cukup ketentuan yang menyetarakan penyandang cacat dalam hal pendidikan, namun dalam peraturan perundang-undangan pendidikan belum diperkuat mengenai persamaan strata pendidikan/ijazah pendidikan khusus penyandang disabilitas,[369] sehingga dalam dunia kerja seringkali ijazah penyandang cacat tidak diterima ketika melamar pekerjaan. Bagian ini terbukti secara nyata pada administrasi penerimaan pegawai negeri (keharusan sehat fisik dan jasmani) dan juga anggota legislatif yang sesuai UU Pemilu mensyaratkan adanya kecakapan menulis, membaca, dan berbicara Bahasa Indonesia.
7. Partisipasi politik belum seimbang antara penyandang cacat pemilih dan sebagai anggota legislatif yang dipilih. Sebagai pemilih, telah ada peraturan KPU (walaupun terbatas pada tuna netra), namun dalam persyaratan anggota legislatif tidak dimungkinkan penyandang disabilitas menjadi anggota legislatif. Perlu dibahas mengenai *affirmative action*. Hak dalam partisipasi politik dipayungi oleh UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia karena tidak terdapatnya dalam Pasal 6 UU No. 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat.
8. Secara keseluruhan, hukum dan kebijakan terkait penyandang cacat masih terdapat kontradiksi satu sama lain. Dengan kata lain belum terdapat harmonisasi kebijakan. Harmonisasi kebijakan dapat diupayakan melalui pengadaan Perda (yang saat ini belum terdapat di semua daerah) maupun revisi UU terkait.

[369] Kasim, E. R., et al. "Analisis situasi penyandang disabilitas di Indonesia: Sebuah desk-review." *Pusat Kajian Disabilitas, Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial dan Politik* Universitas Indonesia, 2010, hal. 24.

H. Konvensi Internasional tentang Hak Penyandang Disabilitas (*Convention on The Right of Person with Disabilities* / CRPD)

Penyandang disabilitas merupakan salah satu kelompok minoritas terbesar di dunia, yaitu meliputi 600 juta orang, yang dua pertiga dari keseluruhan berada di negara berkembang. Para penyandang disabilitas telah diabaikan selama tiga dekade awal keberadaan PBB. Para perancang *International Bill of Human Rights* tidak memasukkan penyandang disabilitas sebagai kelompok yang rentan terhadap pelanggaran HAM. Tak satu pun klausul kesetaraan dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), dan Kovenan Internasional tentang Ekonomi, Sosial dan Budaya (1966), yang secara eksplisit menyebutkan disabilitas sebagai kategori yang dilindungi. Adapun kata disabilitas yang dirujuk sebagai isu HAM dalam berbagai dokumen, hanya berkaitan dengan jaminan sosial dan kebijakan kesehatan preventif. [370]

Baru pada tahun 1970-an, dengan diundangkannya Deklarasi Orang dengan Terbelakangan Mental (1971) dan Deklarasi Hak-hak Penyandang Disabilitas (1975), membuat penyandang disabilitas menjadi subyek dari deklarasi HAM. Namun begitu, instrumen awal itu masih mencerminkan gagasan disabilitas sebagai model medis. Model tersebut memandang penyandang disabilitas sebagai orang dengan masalah medis, yang penanganannya bergantung pada jaminan sosial dan kesejahteraan yang disediakan pada setiap negara.[371]

Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD) merupakan konvensi tentang Hak-hak Difabel/Penyandang Disabilitas. Indonesia kemudian mengesahkan dalam Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 (selanjutnya disingkat UU No.19/2011)

---

[370] Theresia Degener, "International Disability Law: A New Legal Subject on The Rise," disampaikan pada *Experts Meeting di Hongkong 13-17 Desember 1999,* California: Berkeley Journal International, 2000, hal. 187.

[371] Fajri Nursyamsi, dkk., *Kerangka Hukum Disabilitas: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas,* Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015, hal. 15.

tentang Pengesahan CRPD. [372] Salah satu pembeda CRPD dengan konvensi internasional yang terkait dengan perlindungan hak asasi manusia lainnya adalah luasnya tujuan, makna dan ruang lingkup perlindungan bagi disabilitas. Dilihat dari tujuannya, konvensi ini tidak hanya untuk memajukan, melindungi dan menjamin penyandang disabilitas untuk menikmati hak-hak asasi manusia dan kebebasan fundamental yang juga dapat dinikmati orang yang bukan disabel, tetapi lebih jauh dari itu mereka harus dapat menikmatinya secara penuh dan tanpa diskriminasi yang didasarkan disabilitas. Selain itu, konvensi ini juga bertujuan untuk meningkatkan penghormatan terhadap harkat dan martabat insani yang melekat pada setiap diri manusia tanpa pandang bulu.[373] Perubahan cara pandang dari *charity based* menjadi *social based* sudah mendasari perkembangan isu disabilitas, terutama dalam konteks HAM. Saat ini, terutama setelah disahkannya CRPD, penyandang disabilitas tidak lagi dipandang sebagai kelompok yang hanya patut dikasihani, tetapi harus dijamin dan dipenuhi hak-haknya sebagai seorang manusia. [374]

CRPD hadir dengan semangat mewujudkan pemenuhan hak penyandang disabilitas atas dasar kesetaraan hak dengan masyarakat umum lainnya. Indonesia merupakan salah satu negara anggota Persatuan Bangsa-Bangsa yang telah meratifikasi CRPD melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011 (UU Nomor 19 Tahun 2011) pada tanggal 18 Oktober Tahun 2011. UU Nomor 19 Tahun 2011 tersebut menjadi payung hukum bagi tiap peraturan perundang-undangan terkait agar memperhatikan dan mewujudkan kesetaraan hak bagi

---

[372] CRPD merupakan instrument HAM internasional dan nasional dalam upaya Penghormatan, Pemenuhan dan Perlindungan Hak difabel di Indonesia (Development tool and Human Rights Instrument). Tujuan konvensi ini adalah untuk memajukan, melindungi, dan menjamin kesamaan hak dan kebebasan yang mendasar bagi semua penyandang disabilitas, serta penghormatan terhadap martabat penyandang disabilitas sebagai bagian yang tidak terpisahkan (inherent dignity). Penjelasan Undang-Undang Negara Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2011 Tentang Pengesahan CRPD.

[373] Pasal 1 (Alinea 1) CRPD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities).

[374] Fajri Nursyamsi, dkk., *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas,* Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015, hal. 14.

penyandang disabilitas. Salah satu sikap pemerintah Indonesia yang menunjukkan keseriusan dalam menjamin upaya penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas yaitu dengan meratifikasi CRPD.

Pemerintah Indonesia meratifikasi CRPD dengan dasar hukum pengesahan yang sesuai dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 pada alinea keempat dimana menyebutkan bahwa salah satu tujuan negara kesatuan Republik Indonesia adalah ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial. Negara Indonesia hadir sebagai salah satu bagian daripada anggota organisasi-organisasi internasional turut berpartisipasi dalam mematuhi instrumen internasional yang kaitannya dengan upaya penegakan hak asasi manusia guna memajukan ketertiban dunia. [375]

Dengan diberlakukannya CRPD tersebut terdapat beberapa ketentuan mengenai kewajiban yang harus ditaati oleh pemerintah Indonesia. Upaya pemenuhan hak penyandang disabilitas harus dapat diwujudkan dalam tiap kebijakan pemerintahan baik mulai dari ketentuan peraturan perundang-undangan, perencanaan pembangunan yang melibatkan partisipasi penyandang disabilitas hingga alokasi anggaran bagi pembangunan baik fisik maupun kesejahteraan sosial untuk aksesibilitas dan pemenuhan hak penyandang disabilitas.[376]

Keberlakuan CRPD di negara anggota khususnya Indonesia, di mana pada akhirnya memberikan dampak yang signifikan terhadap aplikasi kebijakan atau peraturan yang akan di bentuk nantinya. Dampak yang paling terlihat jelas adalah dalam hal aksesibilitas infrastruktur, kontraktor, developer, operator transportasi atau manajemen gedung perkantoran adalah pihak yang sangat terpengaruh. Pemerintah Indonesia mau tidak mau harus tunduk kepada persyaratan baru

---

[375] Frichy Ndaumanu, Hak Penyandang Disabilitas: Antara Tanggungjawab dan Pelaksaan Oleh Pemerintah Daerah, *Jurnal HAM,* Vol. 11, No. 1, tahun 2020, Kementerian Hukum dan HAM RI, hal. 137.

[376] Purwanto, “Kepentingan Indonesia Meratifikasi The Convention on The Rights of Persons with Disabilities,” *JOM FISIP* , Vol. 4, no. 19, tahun 2017, hal. 9.

mengenai desain gedung atau bangunan yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

Selain kewajiban pemerintah dalam penghormatan, pelindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas yang diatur di dalam CRPD, di dalam CRPD ada sebuah *optional protocol* yang menetapkan dua prosedur untuk memperkuat pelaksanaan dan pemantauan CPRD tersebut. Pertama memungkinkan individu untuk mengajukan petisi kepada Komite CRPD, mengklaim pelanggaran hak-hak mereka; dan yang kedua memberikan kewenangan Komite CRPD untuk melakukan penyelidikan atas pelanggaran serius CRPD tersebut. [377]

Suatu instrumen hak asasi manusia pada umumnya memberikan pilihan kepada negara-negara untuk mengesahkan atau tidak mengesahkan instrumen tersebut. Demikian pula dengan perangkat-perangkat perjanjian lainnya yang menambah atau melengkapi instrumen tersebut seperti protokol opsional. Dalam banyak kasus, deklarasi ini berhubungan dengan kompetensi badan yang ditugasi memantau pelaksanaan instrumen hak asasi manusia, yang lazim dirujuk sebagai "*treaty body*" dan yang hampir semuanya disebut "komite".

Secara umum, manfaat yang diterima saat negara/pemerintah melakukan pengesahan *Optional Protocol* CRPD adalah sebagai berikut:

1. Dapat memperkuat mekanisme perlindungan nasional bagi Penyandang Disabilitas.
2. Dapat memvalidasi upaya-upaya hukum dan kebijakan.
3. Dapat memvalidasi keputusan pengadilan nasional.
4. Membantu pemerintah membawa perubahan dalam negeri terkait penghormatan, perlindungan, dan pemenuhan hak-hak Penyandang Disabilitas.
5. Memberikan kesempatan kepada negara untuk mendapatkan nasihat

---

[377] Yossa AP Nainggolan, dkk, *Mendorong Pengesahan Optional Protocol CPRD Dalam Rangka Pemenuhan HAM Penyandang Disabilitas*, Jakarta: Komnas HAM, 2016, hal. 8-9.

dari para ahli internasional tentang: Membantu inkorporasi ketentuan-ketentuan Konvensi dalam hukum domestik.

6. Menyediakan mekanisme litigasi yang strategis bagi organisasi masyarakat sipil dalam rangka perubahan.
7. Dapat memberikan perlindungan kepada korban.
8. Pemenuhan HAM bagi warga negara untuk memanfaatkan segala mekanisme yang ada untuk memenuhi haknya sebagai warga negara, lalu pemerintah sendiri akan mendapatkan insentif untuk bekerja lebih giat dalam pemenuhan hak warga negara Penyandang Disabilitas karena adanya dorongan agar permasalahan pemenuhan hak tidak dibawa ke mekanisme internasional.[378]

Salah satu dampak tidak akomodifnya opsional protokol oleh Indonesia adalah penyandang disabilitas belum dapat menempuh mekanisme internasional untuk menyelesaikan kasusnya. Agar dapat menempuh mekanisme internasional syaratnya negara Indonesia telah mengesahkan Protokol Opsional pada Konvensi tentang Hak-Hak Penyandang Disabilitas.

Hakekat penghormatan dan perlindungan terhadap HAM adalah menjaga keselamatan eksistensi manusia secara utuh melalui aksi keseimbangan antara hak dan kewajiban serta keseimbangan antara kepentingan perseorangan dengan kepentingan umum. Upaya menghormati, melindungi dan menjunjung tinggi HAM menjadi kewajiban dan tanggung jawab bersama antara individu, pemerintah bahkan cakupan yang lebih besar, yaitu negara. Penyandang disabilitas memiliki kedudukan, hak dan kewajiban yang sama dengan masyarakat non disabilitas. Sebagai bagian dari warga negara Indonesia, sudah sepantasnya penyandang disabilitas mendapatkan perlakuan khusus, yang dimaksudkan sebagai upaya perlindungan dari kerentanan terhadap berbagai tindakan diskriminasi dan terutama perlindungan

---

[378] Frichy Ndaumanu. "Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah." Dalam *Jurnal Ham*, Vol. 11, no. 1, tahun 2020, hal. 131-150.

dari berbagai pelanggaran hak asasi manusia.[379]

Oleh karena Indonesia juga telah meratifikasi CRPD ke dalam sistem hukum nasional maka Indonesia memiliki mandat untuk mematuhi semua ketentuan dari konvensi yang telah diratifikasi. Kewajiban negara untuk menghormati, melindungi dan memenuhi hak penyandang disabilitas tersebut dilaksanakan atas dasar prinsip *pacta sunt servanda*. Prinsip *pacta sunt servanda* merupakan hasil dari hukum kebiasaan kemudian diformulasikan ke dalam artikel 26 dari Konvensi Vienna. Prinsip *pacta sunt servanda* yaitu bahwa setiap perjanjian mengikat antara para pihak dan harus dilakukan dengan itikad baik.[380]

I. UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas

Indonesia meratifikasi *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* berdasar pada kewajiban negara pihak dalam menjamin dan memajukan pemenuhan semua hak asasi manusia dan kebebasan mendasar semua orang disabilitas tanpa diskriminasi atas dasar kedisabilitasan mereka, dimana Indonesia merupakan salah satu dari 172 negara yang telah menandatangani konvensi tersebut.[381]

Pasal 4 ayat (1) Konvensi Internasional Penyandang Disabilitas menyebutkan bahwa negara-negara pihak mempunyai kewajiban untuk:[382]

1. Mengadopsi semua langkah legislatif, administratif dan lainnya untuk pelaksanaan semua hak yang diakui dalam Konvensi ini;
2. Mengambil semua langkah yang layak, termasuk peraturan untuk

---

[379] Frichy Ndaumanu, Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah.", dalam Vol. 11, no. 1, tahun 2020, hal. 138.

[380] Nurhidayatuloh, "Forsaking Equality: Examine Indonesia'S State Responsibility on Polygamy To the Marriage Rights in Cedaw," *Jurnal Dinamika Hukum* Volume 18, nomor 2, 2018, hal. 186.

[381] Division for Sosial Policy and Development Disability, "Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber: *https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html*, diakses pada tanggal 11 Maret 2017 pukul 23.05.

[382] Lihat Pasal 4 ayat (1) CPRD (Convention on the Rights of Persons with Disabilities).

memperbaiki atau menghapuskan hukum, kebiasaan dan praktik-praktik yang diskriminatif terhadap orang-orang penyandang cacat;

3. Untuk mempertimbangkan perlindungan dan pemajuan hak asasi manusia orang-orang penyandang cacat dalam semua kebijakan dan program;
4. Untuk menghindari keterlibatan dalam tindakan atau praktik apa pun yang tidak sesuai dengan Konvensi ini dan untuk menjamin bahwa pihak berwenang publik dan institusi-institusi publik bertindak sesuai dengan Konvensi ini;
5. Untuk mengambil semua langkah yang layak untuk menghapuskan diskriminasi atas dasar kecacatan yang dilakukan oleh orang-orang, organisasi-organisasi atau perusahaan-perusahaan swasta mana pun;
6. Untuk melakukan atau memajukan penelitian dan pengembangan barang-barang, pelayanan jasa, peralatan dan fasilitas-fasilitas yang dirancang secara universal sebagaimana didefinisikan dalam pasal 2 dari Konvensi ini yang mewajibkan adanya adaptasi yang seminimum mungkin dan biaya serendah mungkin untuk memenuhi kebutuhan khusus seorang penyandang cacat untuk memajukan ketersediaan dan kegunaan mereka serta untuk memajukan rancangan universal dalam pengembangan standar-standar dan panduan-panduan;
7. Untuk melakukan atau memajukan penelitian dan pengembangan, serta untuk memajukan ketersediaan dan penggunaan teknologi-teknologi baru termasuk teknologi informasi dan komunikasi, alat-alat bantu gerak, peralatan dan teknologi pendukung yang sesuai dengan orang-orang penyandang cacat dengan memberikan prioritas bagi teknologi-teknologi dengan biaya yang terjangkau;
8. Untuk menyediakan informasi yang dapat diakses oleh orang-orang penyandang cacat mengenai alat-alat bantu gerak, peralatan dan teknologi pembantu termasuk teknologi-teknologi baru serta bentuk-bentuk perbantuan lainnya, pelayanan dan fasilitas pendukung;
9. Untuk memajukan pelatihan bagi para profesional dan staf yang

bekerja dengan orang-orang penyandang cacat mengenai hak-hak yang diakui dalam Konvensi ini dengan tujuan untuk memberikan bantuan dan pelayanan sebagaimana dijamin oleh hak-hak tersebut.

Setelah berjuang sekian lama untuk memperoleh payung hukum terhadap perlindungan hak penyandang disabilitas, Sidang Paripurna DPR yang dihadiri seluruh fraksi dan Komisi VIII sepakat mengesahkan *Convention on the Right of Persons with Disabilities* (Konvensi mengenai Hak Penyandang Disabilitas) menjadi undang-undang pada hari Selasa tanggal 18 Oktober 2011 pukul 11.40 WIB. Dimana Indonesia menjadi Negara ke 107 yang meratifikasi Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas.[383]

Saharuddin Daming, Komisioner Komnas HAM, menjelaskan bahwa sejarah perjuangan ratifikasi konvensi dimulai dengan pembentukan tim penyusun naskah akademis RUU oleh Komnas HAM pada tahun 2007. Setelah disahkan oleh Sidang Paripurna Komnas HAM pada tahun 2008, Saharuddin menyerahkan rancangan naskah akademis kepada Menteri Sosial.

Menurut Marty Natalegawa, pengesahan Konvensi mencerminkan komitmen dan kepedulian seluruh elemen bangsa bagi kemajuan hak asasi manusia khususnya terhadap kemajuan penyandang disabilitas yang wajib mendapatkan perhatian dari seluruh masyarakat Indonesia serta merupakan tanggung jawab Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia dalam melindungi dan memajukan hak asasi manusia termasuk para penyandang disabilitas atau yang biasa dikenal dengan sebutan penyandang cacat.[384]

Berdasarkan data PBB saat ini tercatat penyandang disabilitas di seluruh dunia sekitar 1 miliar jiwa atau sekitar 15% dari penduduk dunia

---

[383] Eva Kasim, "Kronologis Upaya Ratifikasi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber : *https://ppdi.or.id/kronologis-upaya-ratifikasi-the-convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-crpd.html*, diakses pada tanggal 12 Maret 2017 pukul 23.10.

[384] Komnas HAM, "Pengesahan Ratifikasi CRPD: Sejarah Baru Jaminan Perlindungan Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia", Sumber: *www.komnasham.go.id*, diakses pada tanggal 13 Maret 2017 pukul 10.22.

yang sebagian besar berada di negara berkembang. Langkah yang harus ditempuh setelah pengesahan Konvensi menjadi Undang-Undang adalah melakukan perubahan peraturan perundangan yang berhubungan erat dengan kebutuhan penyandang disabilitas dan sudah berlaku di Indonesia untuk disesuaikan dengan Konvensi.

Dengan disahkannya Undang-Undang No. 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi Hak-Hak Penyandang Disabilitas) tanggal 10 November 2011 menunjukkan komitmen dan kesungguhan Pemerintah Indonesia untuk menghormati, melindungi, dan memenuhi hak Penyandang Disabilitas yang pada akhirnya diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan Penyandang Disabilitas. Dengan demikian, Penyandang Disabilitas berhak untuk bebas dari penyiksaan atau perlakuan yang kejam, tidak manusiawi, merendahkan martabat manusia, bebas dari eksploitasi, kekerasan dan perlakuan semena-mena, serta berhak untuk mendapatkan penghormatan atas integritas mental dan fisiknya berdasarkan kesamaan dengan orang lain, termasuk di dalamnya hak untuk mendapatkan perlindungan dan pelayanan sosial dalam rangka kemandirian, serta dalam keadaan darurat.

Indonesia telah melakukan tindakan yang tepat dengan meratifikasi konvensi hak penyandang disabilitas jika dilihat dari beberapa peraturan sebelum adanya konvensi ini yang kurang sesuai dengan perkembangan masyarakat dan pengesahan konvensi ini merupakan titik awal dari perjuangan memajukan hak-hak penyandang disabilitas. Pelaksanaan konvensi ini akan mendorong seluruh pihak untuk melakukan langkah penyesuaian dalam penanganan kelompok masyarakat penyandang disabilitas yang diharapkan dapat membuat perubahan kondisi yang kondusif untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang inklusif bagi penyandang disabilitas. Sebuah perubahan yang menjadikan Indonesia lebih baik dan bermartabat yang senantiasa memiliki kepedulian terhadap hak-hak penyandang disabilitas.

Oleh karena itu, Pemerintah Indonesia berkewajiban untuk merealisasikan hak yang termuat dalam konvensi, melalui penyesuaian

peraturan perundang-undangan, termasuk menjamin pemenuhan hak penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan seperti pendidikan, kesehatan, pekerjaan, politik dan pemerintahan, kebudayaan, dan kepariwisataan, serta pemanfaatan teknologi, informasi, dan komunikasi.

Tindakan pemerintah Indonesia meratifikasi Konvensi ini merupakan cerminan tanggung jawab Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia dalam memajukan dan melindungi hak asasi manusia untuk semua,[385] termasuk para penyandang disabilitas. Sebagian ketentuan Konvensi yang terkait dengan hak-hak sipil penyandang disabilitas harus segera direalisasikan. Namun demikian, diharapkan hak-hak ekonomi, sosial dan budaya penyandang disabilitas, termasuk penyediaan akses di berbagai bidang yang belum dapat terpenuhi dapat direalisasikan secara bertahap sesuai dengan ketersediaan sumber daya nasional.

Indonesia meratifikasi CRPD berdasar pada kewajiban negara pihak dalam menjamin perlindungan Hak Asasi Manusia dan kebebasan mendasar semua orang cacat tanpa diskriminasi. Seperti diketahui, salah satu unsur negara hukum adalah adanya jaminan terhadap HAM, khususnya jaminan terhadap hak-hak kaum disabilitas,[386] yang dimaksudkan dengan negara hukum adalah negara yang penyelenggaraan kekuasaan pemerintahannya didasarkan pada hukum. Sifat negara hukum yang khas adalah adanya jaminan perlindungan HAM, yang menjadi dasar kekuasaan kenegaraan dan diletakkan kepada hukum sehingga pelaksanaan kekuasaan ini di tempatkan di bawah kekuasaan hukum.[387]

Setelah Indonesia meratifikasi CRPD Ada beberapa hal penting

---

[385] Sunyowati, Dina. "Hukum Internasional Sebagai Sumber Hukum dalam Hukum Nasional (Dalam Perspektif Hubungan Hukum Internasional dan Hukum Nasional di Indonesia)." *Jurnal Hukum dan Peradilan*, Vol. 2, no. 1, tahun 2013, hal. 67-84.

[386] Donal A. Rumokoy, dkk, *Dimensi-dimensi Pemikiran Hukum Administrasi Negara*, Yogyakarta: UII Press, 2001, hal. 7

[387] Abdul Latief, ed. *Perlindungan HAM dalam Negara Hukum dalam Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif,* Yogyakarta: PUSHAM UII, hal. 132.

terkait ratifikasi Konvensi tersebut, dimana hal ini kemudian akan merubah sudut pandang masyarakat ataupun pemerintah terkait disabilitas Pertama, pengakuan bahwa diskriminasi atas setiap orang berdasarkan disabilitas merupakan pelanggaran terhadap martabat dan nilai yang melekat pada setiap orang. Kedua, penyandang disabilitas harus memiliki kesempatan untuk secara aktif terlibat dalam proses pengambilan keputusan mengenai kebijakan dan program, termasuk yang terkait langsung dengan mereka. Ketiga, pentingnya aksesibilitas kepada lingkungan fisik, sosial, ekonomi dan kebudayaan, kesehatan dan pendidikan, serta informasi dan komunikasi, yang memungkinkan penyandang disabilitas menikmati sepenuhnya semua hak asasi manusia dan kebebasan fundamental.[388]

Indonesia sebagai negara yang meratifikasi konvensi ini memiliki kewajiban umum yang telah ditetapkan secara jelas dan terperinci. Negara peserta wajib merealisasikan hak yang termuat dalam Konvensi, melalui penyesuaian peraturan perundang-undangan, hukum dan administrasi dari setiap negara, termasuk mengubah peraturan perundang-undangan, kebiasaan dan praktik-praktik yang diskriminatif terhadap penyandang disabilitas, baik perempuan maupun anak, menjamin partisipasi penyandang disabilitas dalam segala aspek kehidupan seperti pendidikan, kesehatan, pekerjaan, politik, olahraga, seni dan budaya, serta pemanfaatan teknologi, informasi dan komunikasi.

Sebagai tindak lanjut pengesahan *Convention on The Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas), nantinya diperlukan sebuah aturan baru untuk pelaksanaannya. Pasal 33 CRPD menentukan adanya mekanisme koordinasi nasional dan lembaga independen pemantau pelaksanaan penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas. Dibutuhkan kerja keras yang berkelanjutan dari semua pihak agar pelaksanaan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas dapat terwujud. Konvensi ini kemudian juga

---

[388] Udoyono Basuki. "Perlindungan HAM dalam Negara Hukum Indonesia: Studi Ratifikasi Konvensi Hak-hak Disabilitas," *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 10, no.1, tahun 2012, hal. 4.

menjadi dasar untuk terciptanya atau direvisinya undang-undang negara Indonesia yang terkait dengan penyandang disabilitas.[389]

Keberlakuan CRPD di negara anggota khususnya Indonesia, dimana pada akhirnya memberikan dampak yang signifikan terhadap aplikasi kebijakan atau peraturan yang akan di bentuk nantinya. Dampak yang paling terlihat jelas adalah dalam hal aksesibilitas infrastruktur. Kontraktor, developer, operator transportasi atau manajemen gedung perkantoran adalah pihak yang sangat terpengaruh. Pemerintah Indonesia mau tidak mau harus tunduk kepada persyaratan baru mengenai desain gedung atau bangunan yang ramah terhadap penyandang disabilitas.

Walaupun Indonesia telah memiliki peraturan UU terkait penyandang disabilitas di berbagai sektor, namun setelah Indonesia menjadi anggota negara yang menandatangani CRPD Indonesia wajib memerhatikan UU tersebut dengan menjadi CRPD sebagai referensi dasar untuk membuat undang-undang terkait disabilitas. Hal ini tidak lepas dari memposisikan kembali para penyandang disabilitas sebagai bagian dari keragaman masyarakat dan bagian dari warga negara yang wajib untuk dipenuhi hak-haknya.

Terdapat 3 hal utama dimana CRPD berpengaruh dalam pembentukan UU terkait disabilitas.

1. UU Penyandang Disabilitas harus mengubah cara pandang *charity based* dengan pendekatan medis, menjadi cara pandang *right based* dengan pendekatan sosial. Dengan perubahan itu, maka pengaturannya harus memfokuskan pada pembentukan atau perbaikan sistem, yaitu perubahan pada aspek pelayanan, fasilitas, serta pola interaksi masyarakat. Perubahan itu dalam rangka menciptakan lingkungan yang sesuai dengan kebutuhan semua orang, termasuk para penyandang disabilitas. Dengan begitu tidak ada lagi hambatan yang dialami oleh siapa pun, termasuk

---

[389] Fajri Nursyamsi, *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: menuju Indonesia ramah disabilitas,* Jakarta: PSHK. 2015, hal. 12.

penyandang disabilitas

2. UU Penyandang Disabilitas menjadi penegasan digunakannya istilah disabilitas menggantikan "Cacat". Perubahan itu untuk menghadirkan makna yang lebih positif, dan sebagai upaya menyinkronkan dengan istilah disabilitas yang sudah digunakan pada UU Nomor 19/2011
3. Pengaturan dalam UU Penyandang Disabilitas harus sesuai dengan amanat dari CRPD yang sudah diratifikasi Indonesia melalui UU Nomor 19/2011. Kesesuaian yang dimaksud juga bermakna bahwa ada proses adaptasi dari substansi CRPD ke kondisi peraturan perundang-undangan dan birokrasi di Indonesia. Dengan begitu, UU Penyandang Disabilitas akan berperan untuk menerjemahkan semangat dan prinsip yang ada di CRPD ke dalam ketentuan-ketentuan yang sesuai dengan aspek hukum, khususnya ketatanegaraan di Indonesia.

Sebagai tindak lanjut paska pengesahan Konvensi PBB Tentang Hak Penyandang *Disabilitas United Nation Convention on the Rights of Person with Disability* langkah selanjutnya adalah menerbitkan Undang-Undang disabilitas baru sebagai bentuk domestikalisasi dari UN CRPD sehingga dapat menerapkan peraturan CRPD di dalam peraturan domestik.

Pada 18 Oktober 2011, sidang paripurna DPR yang dipimpin oleh Pramono Anung dan dihadiri oleh seluruh fraksi dan Komisi VIII sepakat mengesahkan *Convention on the Rights of Persons with Disability* (CRPD) menjadi Undang-Undang. Indonesia merupakan negara ke-107 yang meratifikasi konvensi tersebut. Wakil Ketua Komisi VIII DPR RI Chairum Nisa mengatakan bahwa "Pengesahan konvensi tentang Hak-hak Penyandang Disabilitas memiliki nilai strategis dan sejarah baru dalam pembaruan sistem hukum nasional, khususnya dalam hal pemenuhan hak-hak bagi penyandang disabilitas".[390]

Perwakilan pemerintah yang turut hadir pada paripurna yakni Marty

[390] gerakinklusi.id, "UU 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas", dalam *https://www.gerakinklusi.id/politik/uu-8-2016-penyandang-disabilitas,* tanggal 3 Juli 2021.

Natalegawa yang saaat itu menjabat sebagai Menteri Luar Negeri. Marty Natalegawa mengutarakan bahwa pengesahan Konvensi mengenai Hak-hak Penyandang Disabilitas mencerminkan komitmen dan kepedulian seluruh elemen bangsa bagi kemajuan hak asasi manusia khususnya terhadap kemajuan penyandang disabilitas yang wajib mendapatkan perhatian dari semua pihak.[391]

Sebagai sebuah sumber hukum, Undang-Undang No. 19 Tahun 2011 belum dapat langsung diimplementasikan di Indonesia. Mandat dan perintah yang ada di dalamnya merupakan mandat dari PBB kepada pihak negara yaitu negara-negara anggota badan dunia tersebut. Oleh karenanya, dibutuhkan Undang-Undang yang lebih implementatif, yang langsung dapat diterapkan, dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia

Walaupun demikian, Undang-Undang No. 19 tahun 2011 ini kemudian akan menjadi hukum dasar atau rujukan dari berbagai perundang-undangan yang akan dibuat nantinya terkait dengan penyandang disabilitas di Indonesia. Hal ini merupakan perkembangan yang baik bagi kaum penyandang disabilitas untuk menuju keseteraan hak-hak antara penyandang disabilitas dengan masyarat normal lainnya. Sehingga nantinya setiap perundang-undangan baru yang dapat melibatkan penyandang disabilitas baik secara langsung atau tidak langsung akan berorientasi terhadap UU No. 19 tahun 2011.

J. UU No 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas

CRPD dan juga UU No 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas adalah dasar lahirnya UU No.8/2016 Tentang Penyandang Disabilitas yang pada tanggal 15 April 2016, Menteri Hukum dan HAM Republik Indonesia resmi mengundangkan di dalam lembaran negara. Melalui UU 8/2016, Pemerintah dan DPR berupaya untuk mewujudkan kesetaraan hak bagi penyandang

---

[391] *http://www.jimlyschool.com,* "Akses Terhadap Hukum dan Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas", <*http://www.jimlyschool.com/read/news/337/akses-terhadap-hukum-dan-peradilan-bagi-penyandang-disabilitas*. Tanggal 3 Juli 2021.

disabilitas. Perwujudan kesetaraan hak bagi penyandang disabilitas bertujuan:

1. Mewujudkan penghormatan, pemajuan, pelindungan, dan pemenuhan hak asasi manusia serta kebebasan dasar penyandang disabilitas secara penuh dan setara;
2. Menjamin upaya penghormatan, pemajuan, pelindungan, dan pemenuhan hak sebagai martabat yang melekat pada diri penyandang disabilitas;
3. Mewujudkan taraf kehidupan penyandang disabilitas yang lebih berkualitas, adil, sejahtera lahir dan batin, mandiri, serta bermartabat;
4. Melindungi penyandang disabilitas dari penelantaran dan eksploitasi, pelecehan dan segala tindakan diskriminatif, serta pelanggaran hak asasi manusia; dan memastikan pelaksanaan upaya penghormatan, pemajuan, pelindungan, dan pemenuhan hak penyandang disabilitas untuk mengembangkan diri serta mendayagunakan seluruh kemampuan sesuai bakat dan minat yang dimilikinya untuk menikmati, berperan serta berkontribusi secara optimal, aman, leluasa, dan bermartabat dalam segala aspek kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat. [392]

Hak politik penyandang disabilitas juga diakomodir oleh Komisi Pemilihan Umum (KPU), karena dalam Pasal 13 UU No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, yang mengatur mengenai hak politik dari penyandang disabilitas, dinyatakan bahwa "Hak Politik untuk Penyandang Disabilitas meliputi hak: a) memilih dan dipilih dalam jabatan publik; b) menyalurkan aspirasi politik baik tertulis maupun tidak tertulis; c) ...."[393]

Dan pada tahun 2019, Komisi Pemilihan Umum (KPU) mengakomodasi para penyandang disabilitas untuk terlibat dalam pemilihan umum. Melalui Surat Edaran Nomor 1401/PL.02.1-

---

[392] Undang-Undang No.8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

[393] Tony Yuri Rahmanto. 2019. "Hak Pilih Penyandang Disabilitas Mental Ditinjau Dari Perspektif Hak Asasi Manusia." *Jurnal HAM*, Vol. 10, no. 1, Juli 2019. hal. 19-38.

SD/01/KPU/CI/2018, KPU Pusat meminta semua KPU tingkat Provinsi dan tingkat Kabupaten/Kota untuk mendata para WNI penyandang disabilitas grahita atau gangguan jiwa/mental dan memasukkannya ke dalam Daftar Pemilih Tetap (DPT) Pemilu tahun 2019.

Pada Pemilu 2019 lalu misalnya, Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI mencatat jumlah pemilih penyandang disabilitas sebanyak 1.247.730 pemilih. Pemilih tunadaksa sebanyak 83.182 pemilih, tunanetra sebanyak 166.364 pemilih, dan tunarungu sebanyak 249.546 pemilih. Kemudian untuk pemilih dari tunagrahita ada 332.728 dan disabilitas yang masuk kategori lainnya sebanyak 415.910 pemilih.

Dalam menikmati kesenian penyandang disabilitas selama ini mengalami kesulitan mengakses tempat-tempat pertunjukan/pameran seni. UU No. 8 tahun 2016 pasal 18 jelas menekankan hak atas fasilitas publik bagi penyandang disabilitas. Infrastruktur buruk menjadi salah satu penyebab utama. Hal ini sangat bertentangan dengan UU No 28 tahun 2002 Pasal 27 ayat (2) tentang Bangunan Gedung serta Peraturan Menteri PUPR No.14/PRT/M/2017 yang menekankan fasilitas dan aksesibilitas yang mudah, aman, dan nyaman bagi penyandang disabilitas.

Dari data Susenas Modul Sosial Budaya dan Pendidikan (MSBP) oleh BPS tahun 2018, hanya 14,43 persen penyandang disabilitas yang menonton pertunjukkan/pameran seni secara langsung. Angka tersebut tidak sampai separuh dari jumlah non disabilitas yang menonton (34,87 persen).[394]

Secara umum, kebutuhan aksesibilitas tiap jenis disabilitas berbeda-beda. Pertama, penyandang disabilitas fisik lebih memerlukan aksesibilitas tempat duduk khusus. Dalam Peraturan Menteri PUPR No.14/PRT/M/2017 dirinci mengenai persyaratan tempat duduk gedung pertunjukan. Paling sedikit 2 tempat duduk untuk setiap 400 tempat duduk dan kelipatannya harus tersedia dan dapat diakses

---

[394] Rida Agustina, "Refleksi Hari Disabilitas Internasional, Infrastruktur Seni Ramah Disabilitas", *https://banjarmasin.tribunnews.com/2019/12/03/refleksi-hari-disabilitas-internasional-infrastruktur-seni-ramah-disabilitas?page=all*, diakses 1 Juni 2023

penyandang disabilitas.

Sementara itu, penyandang disabilitas sensorik membutuhkan fasilitas audio, visual, dan taktil seperti huruf timbul untuk mendapatkan informasi mengenai seni yang sedang dipertunjukkan. Untuk mempermudah mobilisasi, panel kontrol lif harus diberi simbol tulisan braile, simbol panel timbul, serta sensor suara. Jalur pemandu juga diperlukan untuk menunjukkan arah.

Jangankan dengan fasilitas yang minim, bahkan dengan fasilitas yang lengkap pun, penyandang disabilitas tetap berjuang untuk bisa mengakses infrastruktur fisik. Bayangkan betapa tersiksanya mereka jika fasilitasnya tidak ada sama sekali.

Idealnya, pemerintah perlu mengimbau kepada seluruh stasiun televisi agar tayangannya dilengkapi penerjemah bahasa isyarat. Selama ini, hal itu hanya diimplementasikan di tayangan berita saja dan itu pun terbatas. Tayangan lain seperti film, musik, dan lainnya belum sesuai dengan kebutuhan penyandang disabilitas. Perusahaan penyedia aplikasi layanan menonton film, musik, dan seni lainnya lewat gawai diharapkan bisa menyediakan subtitle atau sensor suara. Misalnya saja, pemerintah dapat bekerja sama dengan rumah produksi film agar menyertakan subtilte dalam setiap film yang ditayangkan di bioskop. Hal ini sangat membantu penyandang disabilitas, khususnya tuli untuk memahaminya.

Apa yang dilakukan oleh grup musik Coldplay dapat dijadikan inspirasi tentang bagaimana mengikutsertakan penyandang disabilitas dalam bidang seni, grup music ini berusaha memberikan pengalaman istimewa pada konsernya. Salah satu upaya grup musik yang dibentuk pada tahun 1996 tersebut adalah dengan mengembangkan aplikasi ramah penyandang disabilitas netra.

Aplikasi bertajuk '*Coldplay: Music of The Spheres World Tour App*' itu dikembangkan dengan bantuan SAP. SAP adalah salah satu perusahaan aplikasi perangkat lunak yang didukung oleh banyak pekerja dari lebih dari 157 negara. Dengan kolaborasi tersebut, Coldplay berupaya mendukung para penggemar yang merupakan penyandang disabilitas

netra.

Bahkan dalam konsernya di Jakarta panitia penyelenggara menyatakan bahwa para penyandang disabilitas tidak perlu war untuk berburu mendapatkan tiket dikarenakan pihak promotor sudah memberikan kuota khusus. Untuk mendapatkan otorisasi pemesanan tempat duduk ini, penyandang disabilitas diwajibkan untuk melampirkan surat keterangan dokter yang sah.[395]

---

[395] Dinar Pamugari, "Coldplay in Jakarta 2023: Konser Megah Ramah Lingkungan hingga Ramah Disabilitas", *https://www.cxomedia.id/art-and-culture/20230511170026-24-178659/coldplay-in-jakarta-2023-konser-megah-ramah-lingkungan-hingga-ramah-disabilitas*, diakses 1 Juni 2023.



BAB V

KONTRUKSI *TAKLÎF* PENYANDANG DISABILITAS

A. Syarat *Taklîf*

Segala amal perbuatan manusia, perilaku dan tutur katanya tidak dapat lepas dari ketentuan hukum syara', dari segi tuntutan *Taklîf*, manusia tidak dapat lepas dari tuntutan mengerjakan atau tuntutan untuk meninggalkan untuk ditinggalkan, Tuntutan hukum inilah yang menekankan kepada manusia untuk bertindak dalam semua aspek kehidupannya.

Hukum syar'i, memiliki tiga unsur yang saling berinteraksi sehingga menimbulkan kewajiban dan kewajiban menaati hukum. Tiga unsur hukum atau aturan hukum dalam sistem hukum Islam adalah: Pemberi Hukum (*H̲âkim*); perbuatan yang terkait dengan hukum (*mah̲kûm fîh*, juga disebut sebagai *mahkûm bih*); dan subjek yang melakukan perbuatan (*mah̲kum 'alayh*), yaitu orang yang wajib menaati hukum.[396]

Manusia penerima beban *Taklîf* ini disebut *mah̲kum alaih*. Secara etimologi mahkum 'alaih memiliki pengertian yang sama dengan subjek hukum dan *mukallaf*, yang artinya orang-orang yang dibebani hukum atau orang yang kepadanya diperlakukan hukum. Sedangkan secara terminologi, pengertian mahkum 'alaih adalah orang-orang yang dituntut oleh Allah SWT untuk berbuat, dan segala tingkah lakunya telah diperhitungkan berdasarkan tuntutan Allah.[397]

Yang dimaksud dengan mahkum alaih adalah *mukallaf* yang

---

[396] Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence,* Selangor: The Other Press, 2003, hal. 82.
[397] Abdul Wahâb Khalâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah al-Madanî, 2010, hal. 126.

perbuatannya berhubungan dengan hukum syar'i atau dengan kata lain, *mahkûm alaih* adalah orang *mukallaf* yang perbuatannya menjadi tempat berlakunya hukum Allah. Dinamakan *mukallaf* sebagai mahkum 'alaih adalah karena dialah yang dikenai (dibebani) hukum syara'. Jadi, ringkasannya, yang dimaksud dengan mahkum alaih' adalah orang atau si *mukallaf* itu sendiri, sedangkan perbuatannya disebut sebagai mahkum fih. Para ahli hukum Islam membahas mahkum fih dari dua aspek yaitu syarat *Taklîf* dan sifat perbuatan.[398]

Al-Zarkasyî (w. 794 H) ketika membahas *Mukallaf* mengatakan setidaknya ada tujuh syarat untuk terkena beban *Taklîf*, tujuh syarat itu adalah[399];

1. Hidup
2. Manusia
3. Balig
4. Berakal
5. Memahami perintah
6. Kebebasan berkehendak
7. Mengetahui bahwa ia masuk dalam perintah

Mirip dengan Az-Zarkasyî, Bayânûnî menyebutkan bahwa paling tidak ada delapan syarat *Taklîf* menambahi tujuh syarat yang disebutkan Az-Zarkasyî, syarat kedelapan itu adalah beragama islam.[400] Syarat kedelapan ini menjadi perdebatan di kalangan ahli ushûl fiqih apakah orang yang belum beragama Islam terkena hukum Bayanuni mendukung versi pendapat ini.

Sebagian dalil yang dipakai untuk mendukung pendapat ini adalah firman Allah:

---

398 Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence,* Selangor: The Other Press, 2003, hal. 82.

399 Abu Abdillah Badruddin Muhammad az-Zarkasyi, *al-Bahr al-Mukhîth fi Ushûl al-Fiqh,* Amman: Dâr al-Kutubi, 1994, hal. 54-84.

400 Muhammad Abu al-Fath al-Bayânûnî, *al-Hukm al-Taklîfi fi as-Syarîat al-Islamiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1988, hal. 278.

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ

"Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)? Mereka menjawab, "Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan salat. Dan kami tidak (pula) memberi makan orang miskin. Dan adalah kami membicarakan yang batil, bersama dengan orang-orang yang membicarakannya. Dan adalah kami mendustakan hari pembalasan. Hingga datang kepada kami kematian." (Al-Muddatstsir/74: 42-47).

Dalam ayat di atas, ada penjelasan keadaan penduduk neraka. Sebab mereka masuk neraka adalah "mendustakan hari pembalasan", yang ini merupakan sebab mereka divonis sebagai orang kafir. Juga karena "tidak mengerjakan salat", menurut pendapat terkuat dalam masalah ini bahwa meninggalkan salat termasuk kekafiran. Atau jika mengikuti pendapat ulama bahwa meninggalkan salat bukan termasuk dosa kekafiran, maka ayat ini adalah dalil bahwa orang kafir mendapatkan azab karena meninggalkan cabang (*furû'*) syariat.

Dalam ayat yang sama, juga dijelaskan bahwa sebab mereka diazab di neraka adalah "tidak memberi makan orang miskin". "Tidak memberi makan orang miskin" alias zakat atau sedekah, tidaklah termasuk dosa kekafiran yang menyebabkan pelakunya divonis kafir. Sehingga ayat ini adalah dalil kuat bahwa orang kafir akan disiksa di akhirat karena mereka meninggalkan kewajiban dalam agama.

Allah Ta'ala juga berfirman,

فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ وَلَٰكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ

"Dan ia tidak mau membenarkan (rasul dan Al Quran) dan tidak mau mengerjakan salat. Tetapi ia mendustakan (rasul) dan berpaling (dari kebenaran)." (Al-Qiyamah/75: 31-32).

Juga perintah Allah yang bersifat umum kepada semua jenis manusia untuk melaksanakan berbagai kewajiban syariat. Allah Ta'ala berfirman,

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang

yang sanggup mengadakan perjalanan ke baitullah." (Ali 'Imran/3: 97).

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid." (Al-A'raf/7: 31).

Dua ayat di atas menunjukkan perintah yang bersifat umum kepada seluruh manusia, tanpa terkecuali.

Oleh karena itu, pendapat terkuat adalah bahwa orang-orang kafir juga terkena perintah dan larangan dalam syariat.[401] Namun, bukan maksudnya bahwa mereka diperintahkan untuk salat atau puasa ketika masih kafir dan belum masuk Islam. Karena jika mereka salat dan berpuasa ketika masih kafir, ibadah mereka tidak sah.

Sehingga maksud "orang-orang kafir juga terkena perintah dan larangan dalam syariat" adalah bahwa orang kafir akan mendapatkan tambahan azab karena mereka di dunia tidak salat, tidak puasa, tidak zakat, juga karena mereka di dunia minum khamr, berzina dan sebagainya. Itu adalah hukuman yang akan mereka terima di samping azab yang disebabkan oleh dosa kekafiran mereka.

Al-Sulamî ketika membagi syarat *Taklîf*, ia membaginya menjadi dua syarat, syarat *Taklîf* terkait dengan penerima bebannya (subjek hukum) dan syarat *Taklîf* yang terkait dengan perbuatan hukumnya.[402] Syarat *Taklîf* yang berkaitan dengan subjek hukumnya ada lima yaitu;

1. Mencapai Usia Balig
2. Berakal dan Memahami Titah Syariah (*Khithab*)
3. Mampu melakukan
4. Kebebasan kehendak (*ih̲tiyâr*)
5. Pengetahuan tentang isi *Taklîf*

---

[401] Abu al-Walîd al-Bâjî, Ihkâm al-Fushûl fî Ahkâm al-Ushûl, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1407 H, hal. 36

[402] 'Iyadh Nami as-Sulamî, *Ushûl al-Fiqh allazi La Yasa al-Faqîh Jahluh,* Riyadh: Dâr at-Tadamuriyah, 2005, hal. 74.

Sementara syarat *Taklîf* yang berkaitan dengan perbuatan hukumnya, Al-Sulami membaginya menjadi tiga syarat yaitu;

1. Bahwa perbuatan itu belum dilakukan
2. Bahwa perbuatan itu sudah diketahui
3. Bahwa perbuatan mungkin untuk dilakukan

Lathîfah Hasan membagi syarat *Taklîf* menjadi 2 macam, yaitu syarat-syarat yang disepakati dan syarat-syarat yang diperselisihkan. Untuk syarat *Taklîf* yang disepakati, Latifah menyebutnya ada empat yaitu; berakal, mempunyai pemahaman, mempunyai pengetahuan dan sengaja. Sementara syarat *Taklîf* yang diperselisihkan juga berjumlah empat yaitu; balig, manusia, kebebasan kehendak dan wujud.[403]

Jika dicermati perdebatan mengenai syarat *Taklîf*, paling tidak ada dua persyaratan yang harus dipatuhi agar seseorang *mukallaf* sah dibebani *Taklîf*, pertama bahwa orang tersebut mampu memahami dalil-dalil *Taklîf* itu dengan sendirinya, atau dengan perantara orang lain. Karena orang yang tidak mampu memahami dalil-dalil itu, tidak mungkin mematuhi apa yang di-*Taklîf*-kan kepadanya.

Yang dimaksud dengan paham di sini adalah mampu meng-ilustrasikan makna dari kata-kata yang ada pada *Taklîf* tersebut. Titah *Taklîf* ini bisa dipahami bagi mereka yang memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan berbicara dengan bahasa Arab. Bagi yang tidak bisa mengetahui hukum-hukum syara' dan mengistinbat hukum dari dalil dalilnya-mereka jumlahnya sangat banyak-hendaknya mereka merujuk pada ahli ilmu, bertanya kepada mereka, dan mengetahui hukum melalui mereka.[404]

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman,

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

---

[403] Lathifah Hasan Muhammad Qari, *At-Taklîf fi as-Syariat al-Islamiyyah*, Mekah: Umm al-Qura University, hal. 95.

[404] Abdul Hayy Abdul Al, *Pengantar Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014, hal. 203.

"*Maka tanyakanlah olehmu kepada orang-orang yang berilmu, jika kamu tiada mengetahui.*" (Al-Anbiya': 7)

Mereka yang tidak memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan tidak berbicara dengan bahasa Arab dapat mengetahui hukum melalui orang yang memiliki kemampuan bahasa Arab. Apabila seseorang yang memahami bahasa Arab dan bahasa asing melakukan penyalinan dan menyampaikan hukum-hukum syara kepada penduduk daerahnya, maka itu bisa menjadi hujjah bagi mereka. Demikian pula orang yang memiliki kemampuan dua bahasa hendaknya ia menyalin hukum-hukum syara' ke bahasa penduduk daerahnya, sehingga hal itu bisa menjadi hujah bagi mereka.

Tidak ada kewajiban untuk melakukan tindakan yang tidak diketahui atau tidak pasti. Alasannya adalah bahwa subjek harus membayangkan tindakan itu dalam pikirannya dan biasanya merumuskan niat untuk kinerjanya. Ada tradisi yang menyatakan bahwa pelaksanaan suatu perbuatan ditentukan oleh sifat niatnya (Sesungguhnya (sifat) perbuatan itu ditentukan oleh niatnya). Pengetahuan subjek tentang tindakan di sini menyiratkan pengetahuan aktual atau setidaknya pengetahuan potensial, yaitu, ia harus menyadari sifat tindakan atau berada dalam posisi untuk mengetahuinya baik secara langsung maupun tidak langsung. Untuk pengetahuan tentang sifat perbuatan, adanya

Kemampuan memahami dalil-dalil *Taklîf* hanya dapat terwujud dengan akal, karena akal adalah alat untuk mengetahui apa yang di-*Taklîf*-kan itu. Dan oleh karena itu akal adalah hal tersembunyi dan sulit diukur, maka Allah menyangkutkan *Taklîf* itu kepada hal-hal yang menjadi tempat anggapan adanya akal, yaitu balig dan tidak kelihatan cacat akalnya berarti ia telah cukup kemampuannya untuk dibebani *Taklîf*.[405]

Akal adalah sesuatu yang abstrak dan sulit diukur, dan dipastikan

---

[405] Muhammad H Holle, *Bunga Rampai Studi Ekonomi Syariah*, Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020, hal. 55.

berbeda antara satu orang dengan yang lainnya. Maka syara' menentukan batasan dasar lain sebagai indikasi yang konkrit (jelas) dalam menentukan seseorang telah berakal atau belum. Indikasi kongkrit itu adalah balig-nya seseorang. Penentu bahwa seseorang telah balig itu ditandai dengan keluarnya haidh pertama kali bagi wanita dan keluarnya sperma (mani) bagi pria melalui mimpi yang pertama kali, atau telah sempurna berumur lima belas tahun.[406]

Balig adalah suatu kondisi dimana seorang anak dianggap dewasa dan memiliki pemahaman yang layak sehingga diberikan beban hukum *Taklîf*. Tanda-tanda balig untuk laki-laki adalah *Ih̲tilâm* (mimpi basah) yaitu keluarnya mani baik karena mimpi atau karena lainnya. Para ulama telah sepakat bahwa *ih̲tilâm* merupakan tanda balig, bagi anak laki-laki dan perempuan.

وَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الِاحْتِلَامَ فِي الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ يَلْزَمُ بِهِ الْعِبَادَاتُ وَالْحُدُودُ وَسَائِرُ الْأَحْكَامِ [407]

"*Para ulama telah sepakat (ijma') bahwa: wajib bagi laki-laki dan perempuan karena ih̲tilâm (untuk diberlakukan atasnya) ibadah, hudud, dan seluruh perkara hukum.*" (Fathul-Bârî, 5/277)

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur balig, maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Selain keluar mani, salah satu tanda balig juga adalah tumbuhnya rambut kemaluan atau *pubic hair/adult hair*. Ulama empat madzhab berbeda pendapat: Madzhab Hanafi berpendapat bahwa tumbuhnya

---

[406] Sulaeman Jajuli, *Fiqih Madhzhab Ala Indonesia*, Sleman: DeePublish, 2015, hal. 203.

[407] Al-Asqalânî, Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Fathul Bârî: Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H, juz 5, hal. 277.

rambut kemaluan bukan merupakan tanda balig secara mutlak. Madzhab Hanbali dan satu riwayat dari Abû Yusuf dari madzhab Hanafi berpendapat bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig secara mutlak.

Dalam Madzhab Mâlikî ada dua pendapat: Pendapat pertama: bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig secara mutlak, dan inilah pendapat yang masyhur dalam madzhab ini. Pendapat kedua: bahwa ia merupakan tanda balig yang menyangkut hak-hak anak Adam dalam beberapa hukum, seperti *qadzaf* (menuduh wanita baik-baik telah berbuat zina), potong tangan, dan pembunuhan. Adapun yang menyangkut hak-hak kepada Allah, maka ia bukan sebagai tanda balig.

Madzhab Syafi'i sepakat bahwa tumbuhnya rambut kemaluan merupakan tanda balig bagi non muslim. Adapun bagi muslimin, mereka berbeda pendapat. Satu pendapat mengatakan bahwa ia merupakan tanda balig sebagaimana non muslim, dan pendapat lain-dan ini yang sahîh mengatakan bahwa ia bukan tanda balig.

Untuk tanda balig perempuan sama seperti tanda balig laki-laki ditambah *haidh* (menstruasi), berkembangnya alat reproduksi dan membesarnya buah dada. Bila tidak terdapat tanda-tanda fisik ini maka anak akan dihukumi balig secara umur.

Secara yuridis pengertian anak didasarkan pada batas usia tertentu. Namun perumusan seorang anak dalam berbagai Undang-undang sama sekali tidak sama. Bahkan terkadang tidak memiliki korelasi antara satu Undang-undang dengan Undang-undang yang lain menyangkut apa yang dimaksud dengan anak. Hak ini dipengaruhi batasan usia anak mengacu kepada pertimbangan kepentingan tertentu dan tujuan tertentu.

Dalam Konvensi tentang Hak-hak Anak, secara tegas dinyatakan bahwa:

"for the purposes of the convention, a child means every human being below the age of 18 years unless, under the law applicable to the child, majority is

attained earlier".[408]

Sedangkan menurut Standard Minimum Rules (SMR JJ) dinyatakan bahwa: *Juvenale is a child or young person who under the resvektive legal system, may be dealt with for an offence in a manner whice is different from an adult.*

Dalam komentar antara lain dijelaskan sebagai berikut: ...... *it should be noted that age limits will depend on, and are explicy made depend on, each resflektive legal system, thusfully resfecting the economic, social, political, cultural, and legal system of member state. This makes for a wide variety of ages coming under thedefinition of juvenale. Ranging from 7 years to 18 years or above*.............. dalam hal ini harus dicatat bahwa batas usia anak akan sangat tergantung pada sistem hukum negara anggota di suatu pihak dan kondisi ekonomi, sosial, politik dan budaya masyarakat di lain pihak, oleh karena itu batasan anak dirumuskan secara relatif, yaitu anak adalah seseorang yang berumur antara 7-18 tahun atau mungkin di atasnya...).

Di bawah ini akan diuraikan beberapa ketentuan Undang-undang tentang batas usia anak sebagai berikut:

1. Kitab Undang-undang Hukum Perdata Perdata

   Pasal 330 ayat (1) menyebutkan "belum dewasa adalah mereka yang belum mencapai umur genap dua puluh satu tahun dan tidak lebih dahulu telah kawin", dan pada Ayat[409] (2) disebutkan "apabila perkawinan di bubarkan sebelum umur mereka genap dua puluh satu tahun, maka mereka tidak kembali lagi dalam kedudukan belum dewasa"

2. Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan

   Pasal 50 Ayat (1) menyebutkan "anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan

---

[408] United Nations Childrens Fund, Convention On The Rights Child, Resolusi PBB No.44/25, 20 November 1989.

[409] Liza Agnesta Krisna, *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum*, Sleman: DeePublish, 2018, hal. 21.

perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua, berada di bawah kekuasaan wali". Sedangkan mengenai batas usia untuk melangsungkan perkawinan ditentukan dalam Pasal 6 Ayat (2) yaitu "untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua. Pasal 7 Ayat (1) memuat batas umur minimum bagi seseorang yang akan melangsungkan perkawinan, yaitu "perkawinan hanya dapat diizinkan jika pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun.

Dari beberapa ketentuan tersebut ternyata Undang Undang Nomor 1 Tahun 1974 telah memberikan tiga kriteria usia, yang meliputi: a) Usia syarat kawin yaitu pria usia 19 tahun dan b) Usia izin kawin di mana bagi mereka yang akan menikah di bawah usia 21 tahun harus ada izin dari orang tuanya. c) Usia dewasa yaitu 18 tahun atau telah kawin.

3. Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) Pasal 45 menyebutkan "Dalam hal penuntutan pidana terhadap orang yang belum dewasa karena melakukan suatu perbuatan sebelum umur 16 tahun hakim dapat menentukan: memerintahkan supaya yang bersalah dikembalikan kepada orang tuanya, walinya atau pemeliharaannya, tanpa pidana apapun; atau memerintahkan supaya yang bersalah diserahkan kepada pemerintah tanpa pidana apapun, jika perbuatan merupakan kejahatan atau satu pelanggaran berdasarkan Pasal-Pasal 489, 490, 492, 496, 497, 503-505, 514, 517-519, 526, 531, 532, 536 dan 540 serta belum lewat dua tahun sejak dinyatakan bersalah karena melakukan kejahatan atau salah satu pelanggaran tersebut di atas, dan putusannya telah menjadi tetap; atau menjatuhkan pidana kepada yang bersalah.

   Selanjutnya dalam Pasal 283 KUHP menentukan batas kedewasaan apabila sudah mencapai umur 17 tahun. Sedangkan berdasarkan ketentuan Pasal287 KUHP, batas umur dewasa bagi seorang wanita adalah 15 tahun.

Dari ketiga ketentuan tersebut, apabila diterapkan terhadap persoalan pertanggungjawaban pidana, maka yang dikategorikan sebagai anak (di bawah umur) adalah apabila belum mencapai usia 16 tahun. Hal inilah yang membedakan keadaan seseorang termasuk dalam kategori sebagai seorang anak atau seseorang yang telah dewasa. Batas usia tersebut dalam lingkungan Pengadilan Tinggi Jakarta telah diperluas menjadi 18 tahun.

4. Undang-undang Nomor Kesejahteraan Anak 4 Tahun 1979 Tentang Batas usia anak dirumuskan dalam Pasal 1 Angka dua yaitu anak adalah seseorang yang belum mencapai usia 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin.

   Menurut undang-undang ini, batas usia 21 tahun ditetapkan berdasarkan pertimbangan kepentingan usaha kesejahteraan sosial, tahap kematangan sosial, tahap kematangan pribadi dan tahap kematangan mental. Pada usia 21 tahun, anak sudah dianggap mempunyai kematangan sosial, kematangan pribadi dan kematangan mental.[410]

   Berlanjutnya dijelaskan pula bahwa: "batas umur 21 tahun tidak mengurangi ketentuan batas dalam peraturan perundang-undangan lainnya, dan tidak pula mengurangi kemungkinan anak melakukan perbuatan sejauh in mempunyai kemampuan untuk itu berdasarkan hukum yang berlaku."

5. Kitab Undang-undang Hukum Acara Pidana (KUHAP) Pasal 171 menyebutkan yang boleh untuk memberikan keterangan tanpa sumpah ialah:

   a. Anak yang umurnya belum cukup lima belas tahun dan belum pernah kawin.

   b. Orang sakit ingatan atau sakit jiwa meskipun kadang--kadang ingatannya belum kembali.

   Pasal 183 Ayat (5) menyebutkan hakim ketua sidang dapat

---

[410] Afifah, Wiwik. "Pertanggungjawaban Pidana Anak Konflik Hukum." dalam *DiH: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 10, no. 19, tahun 2014, hal. 240.

menentukan bahwa anak yang belum mencapai usia tujuh belas tahun tidak diperkenankan menghadiri sidang."

6. Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Pasal 1 Angka 1 menyebutkan bahwa "anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun termasuk anak yang masih dalam kandungan."
7. Undang-undang Nomor 24 Tahun 2013 Tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan Pasal 63 ayat (1) menyebutkan "Penduduk warga negara Indonesia dan orang Asing yang memiliki izin tinggal tetap yang telah berumur 17 (tujuh belas) tahun atau telah kawin atau pernah kawin wajib memiliki KTP-el.
8. Undang-undang Nomor 22 Tahun 2009 Tentang Lalu Lintas Angkutan Jalan Pasal 81 Ayat (2) menyebutkan syarat usia sebagaimana dimaksud pada Ayat (1) ditentukan paling rendah sebagai berikut:
   a. Usia 17 (tujuh belas) tahun untuk Surat Izin Mengemudi A, Surat Izin Mengemudi C, dan Surat Izin Mengemudi D.
   b. Usia 20 (dua puluh) tahun untuk Surat Izin Mengemudi BI, dan c. Usia 21 (dua puluh satu) tahun untuk Surat Izin Mengemudi B II
9. Undang-undang Nomor 42 Tahun 2008 Tentang Pemilihan Umum Presiden dan Wakil Presiden Pasal 27 menyebutkan "Warga Negara Indonesia yang pada hari pemungutan suara telah genap berumur 17 (tujuh belas) tahun atau lebih atau sudah/pernah kawin mempunyai hak memilih.
10. Undang-undang Nomor 11 Tahun 2012 Tentang Sistem Peradilan Pidana Anak

    Anak menurut undang-undang ini adalah yang telah berumur 12 (dua belas) tahun, tetapi belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang diduga melakukan Tindak Pidana (Pasal 1 Angka 3).

Dari berbagai peraturan hukum positif yang mengatur batas usia seorang anak di Indonesia, tampaknya belum ada keseragaman baik

yang diatur dalam aspek hukum pidana maupun dalam hukum perdata. Dikategorikan seorang anak di bawah umur apabila seorang anak berada di antara usia 12 tahun sampai 21 tahun. Namun, dari beberapa peraturan perundang-undangan yang dibentuk pada periode selanjutnya secara umum membatasi kategori seorang anak pada usia di bawah 18 tahun.

Demikian halnya dalam pandangan hukum Islam, untuk membedakan anak dan dewasa tidak didasarkan pada batas usia semata. Para ulama membagi masa-masa yang dilewati manusia dilihat dari segi kelayakannya menerima kewajiban dan melaksanakannya kepada empat fase sebagai berikut.[411]

1. Fase Pertama

   Fase atau marhalah pertama adalah masa ketika anak belum dilahirkan, yakni, ketika ia masih berupa janin dalam rahim ibunya. Manusia, dalam fase demikian dapat dinilai dari dua pertimbangan (*I'tibar*).

   Pertimbangan pertama dari sisi bahwa ia adalah bagian dari ibunya. bergerak dengan gerakannya, berpindah dengan kepindahannya, dan menetap dengan menetapnya. Jadi, sang bayi seakan-akan merupakan salah satu anggota dari anggota badan ibunya. Atas dasar itu, maka ia akan merdeka jika sang ibu merdeka, dan akan menjadi budak sahaya jika sang ibu pun seorang budak sahaya. Bahkan ia juga akan termasuk yang dijual, jika sang ibu dijual.[412] Oleh sebab itu maka anak kecil kehilangan *ahliyyah* (kelayakan/keahlian) dalam mengemban kewajiban atau tugas-tugas yang mesti ia tunaikan.

2. Fase Kedua

   Masa ini dimulai sejak sang bayi lahir dan berakhir pada masa

---

[411] Huzaemah, Tahido Yanggo, *FIQIH ANAK (Metode Islam Dalam Mengasuh dan Mendidik Anak serta Hukum-Hukum yang Berkaitan dengan Aktivitas Anak)*, PT AL-Mawardi Prima, Jakarta Selatan, hal. 11.

[412] Krisna, Liza Agnesta. *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum*. Sleman: DeePublish, 2018, hal. 20.

tamyiz. Yaitu ketika ia menginjak usia tujuh tahun. Manusia pada fase ini merupakan sosok yang merdeka dari berbagai tuntutan. Ia secara mutlak mesti mendapatkan jaminan (*dzimmah*). Ditetapkan baginya hak-hak secara sempurna untuk diperlakukan secara baik oleh yang lain (*ahliyyah al-wujûb*).

Sedang syarat ditetapkannya *ahliyyah al-wujûb* yang sempurna adalah bahwa anak kecil, karena ia mesti ditanggung atau mempunyai hak *dzimmah*, maka ia layak urus atau mempunyai hak untuk mendapatkan hak-haknya dan ditetapkan pula atasnya (untuk melaksanakan). Itu berarti anak yang kecil itu mempunyai kewajiban untuk melaksanakan hak-hak yang lain sebagaimana hak-hak tersebut pun diwajibkan atas orang-orang yang dewasa.

3. Fase Ketiga

Fase ini dimulai sejak usia *tamyiz*, yakni, senggang waktu antara tujuh tahun sampai usia dewasa. Manusia pada usia demikian tidak memiliki *ahliyyah al-ada* (pelaksanaan) syariat secara sempurna. Sebab kelayakan untuk melaksanakan syariat secara sempurna sebagaimana telah disebutkan, memerlukan dua Kemampuan. Yakni, kemampuan memahami khithab yang akan terbukti dengan adanya akal dan kemampuan untuk melaksanakan syariat yang akan terpenuhi dengan badan (yang kuat).

Pada fase ini, manusia belum mencapai kesempurnaannya sebagai manusia dari segi akal dan fisik. Karena ia lahir sejak permulaannya tidak memiliki (kesempurnaan) akal dan badan Meskipun ia telah memiliki persiapan dan kepantasan untuk memiliki kedua kemampuan tersebut sedikit demi sedikit, sampai pada gilirannya mencapai kesempurnaannya; yakni, dewasa dan berakal secara sempurna. Yang jelas, pada masa tamyiz itu manusia telah mempunyai *ahliyyah al-wujûb* secara sempurna dan *ahliyyat al-ada'* yang minim karena mempunyai kemampuan yang minim sebagai konsekuensi dari kelemahan akalnya.

4. Fase Keempat

Fase keempat, dimulai dengan masa kedewasaan. Tandanya

adalah nampaknya salah satu atau lebih tanda-tanda kedewasaan. Pada masa ini, seorang anak manusia sudah dianggap memiliki *ahliyyah al-wujûb* (kelayakan mendapat tugas) dan *ahliyyat al-ada'* (kelayakan dan kemampuan untuk melaksanakan tugas-tugas secara sempurna). Ia harus menjalankan segala ketentuan-ketentuan syara', seperti keharusan beriman, melakukan ibadah, bermuamalah bermasyarakat dengan baik dan lain-lainnya. Anak yang telah dewasa diakui sah untuk melakukan berbagai akad atau transaksi dan segala tindakan yang berhubungan dengan syari'at dengan segala konsekuensinya. la berhak mendapatkan segala manfaat dan faedah dari segala tindakan baiknya.

Ia pun wajib dan berhak untuk dituntut, secara sempurna, mengenai segala tindakannya yang salah. Ditegakkan padanya had atau hukuman jika ia melakukan sesuatu yang mewajibkan hukuman, seperti berzina, mencuri, meminum khamar, menuduh zina dan lain lainnya, kecuali jika ada tanda-tanda atau bukti-bukti mengenai kelemahan akal atau keabnormalannya. Pada usia ini, segala kewajiban dapat gugur bahkan tidak dapat dihukum bila seseorang itu gila.

Balig (*al-bulugh*) yaitu dewasa secara etimolosis diartikan mengenal/ memahami. Tanda-tanda balig menurut jumhur ulama yaitu *al-ih̲tilam* atau bermimpi berhubungan suami istri (pria-wanita). Di samping itu, tanda khusus bagi anak wanita yaitu haid atau menstruasi 10

Sedangkan pendapat mengenai batasan usia balig yang sempurna, Imam Abu Hanifah membedakan antara anak kecil pria dan wanita. Menurutnya kesempurnaan balig bagi pria adalah delapan belas tahun dan bagi wanita adalah tujuh belas tahun.[413] Imam Syafi'i dan Imam Ahmad, tidak membedakan batasan usia balig bagi anak pria dan wanita, menurut mereka batasan usia balig anak pria dan wanita itu sama yaitu

---

[413] Abu al-Barakât an-Nasafi, *Kanz ad-Daqâiq*, Kairo: Dâr al-Basyair al-Islamiyah, 2011, hal. 573.

lima belas tahun.[414]

Dalam pandangan penulis tentu dalam *Taklîf* beribadah batasan balig| akan mengikuti pada tanda pubertas seperti keluar sperma atau menstruasi bagi wanita, jika tidak ditemukan tanda-tanda ini maka seorang anak akan mengalami masa balig di usia lima belas tahun *qamariyyah*. Sementara dalam hal yang berkaitan dengan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia misalnya usia perkawinan atau tentang hukum pidana ataupun perdata maka akan mengikuti perundangan-undangan yang berlaku. Hal ini sebagaimana kaidah fiqih "*hukm al-hâkim ilzâmun wa yarfa' al-khilâf*". Maksud dari kaidah itu adalah keputusan hakim adalah mengikat dan menghilangkan perbedaan.

Syarat yang kedua bahwa orang tersebut "ahli" (cakap) bagi apa yang di-*taklîf*-kan kepadanya. "ahli di sini berarti layak atau kepantasan yang terdapat pada diri seseorang. Orang yang telah cakap untuk bertindak menurut hukum atau cakap untuk melaksanakan apa-apa yang dibebankan syariat kepadanya, dalam istilah ushûl fiqh disebut *ahliyyah* (kecakapan bertindak). *Ahliyyah* itu sendiri para ahli ushûl fiqh dibagi dalam dua macam, yaitu *ahliyyah al-wujûb* dan *ahliyyah al-ada'*.

Ahliyyah al wujûb adalah kecakapan seseorang untuk menerima hak-hak yang diberikan orang lain kepadanya dan ia juga wajib menunaikan kewajiban terhadap orang lain. Kecakapan ini merupakan suatu kekhususan bagi manusia semenjak dalam rahim ibunya dan merupakan fitrah manusia.

Para ulama usul membedakan *ahliyyah al wujub* dalam dua macam. Pertama, *ahliyyah al-wujûb* yang *naqis* (kurang), yakni keahlian yang baru cakap untuk memiliki hak tanpa ada beban atau kewajiban atau kebalikannya, ada kewajiban tanpa hak. Kedua, *ahliyyah al-wujûb* yang *tammah* (sempurna), yaitu *ahliyyah al-wujûb* yang di dalamnya terdapat penerimaan hak dan sekaligus juga beban kewajiban.

---

[414] Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Al-Umm*, Beirut:Dâr al Fikr, 1990, juz 2, hal. 121. Lihat juga Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mugni*, Riyadh: Dâr A'lam al-Kutub, 1995, juz 4, hal. 364.

ahliyyah al ada' adalah kecakapan seseorang untuk bertindak hukum sehingga segala perkataan dan perbuatannya harus dipertanggung-jawabkan sendiri.[415] *Ahliyyah al ada'* yang *tammah* ialah *ahliyyah al ada'* yang dilakukan oleh *mukalaf* sedangkan *ahliyyah al ada'* yang *naqis* adalah bagi orang-orang yang masih belum dalam keadaan *mumayyiz* (mampu membedakan), yang perbuatan atau tindakannya belum dapat dimintai tanggung jawab penuh secara hukum.

Dengan demikian, *mukalaf* yang dapat dibebani hukum dan dimintai pertanggung jawaban perbuatan dan perkataan adalah orang-orang yang telah mempunyai akal serta telah memiliki *ahliyyah al ada' kamilah* (telah cakap bertindak hukum secara sempurna).

B. Akal dan Ihtiyar dalam *Taklif*

Manusia tidak terkenan beban *Taklîf* selagi syarat-syaratnya belum terpenuhi, termasuk di antara syarat yang menjadi poin penting dalam pembahasan ini adalah syarat berakal dan mempunyai kebebasan kehendak.

Secara etimologis, akal (العقل) berasal dari akar kata (عقل يعقل عقلا) yang asalnya bermakna mencegah (المنع)Akal juga memiliki makna yang lain, diantaranya: (الحجر)berarti mencegah, (النهي) berarti melarang, dan (الدية) yang berarti tebusan. Dalam bahasa Arab, *al- 'aql* dapat pula berarti menahan, dan isim fail-nya (*al-'aqil*) berarti orang yang menahan diri dan mengekang hawa nafsu. *Al-'aql* juga berarti kebijaksanaan (*al-nuha*) lawan dari lemah pikiran (*al-humq*). Di samping itu, *al-'aql* juga diartikan sebagai *qalb*, dan kata kerjanya, *'aqala* bermakna memahami.

Dalam Lisan al-Arab misalnya dijelaskan bahwa al-'aql berarti *al-hijr* yang menahan dan mengekang hawa nafsu. Seterusnya diterangkan pula bahwa *al-'aql* mengandung arti kebijaksanaan (*al-nuha*), lawan dari lemah pikiran (*al-humq*).[416]

Selanjutnya disebutkan pula bahwa al-'aql juga mengandung arti

---

[415] Effendy, Mochtar. *Ensiklopedi agama dan filsafat*. Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2001, vol 4, hal. 73.

[416] Ibnu Manz{ur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, 1414 H, juz 11, hal. 459.

qalb (*al-qalb*)." Lebih lanjut lagi dijelaskan bahwa kata aqala mengandung arti memahami. Demikian pula dalam kamus-kamus Arab, dapat dijumpai kata ʻaqala yang berarti mengikat dan menahan.

Berbagai pengertian tentang ʻaql sebagaimana tersebut di atas menunjukkan adanya potensi yang dimiliki oleh aqal itu sendiri, yaitu selain berfungsi sebagai alat untuk mengingat, memahami, mengerti, juga menahan, mengikat dan mengendalikan hawa nafsu. Melalui proses memahami dan mengerti secara mendalam terhadap segala ciptaan Allah sebagaimana dikemukakan pada ayat tersebut di atas, manusia selain akan menemukan berbagai temuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, juga akan membawa dirinya dekat dengan Allah. Dan melalui proses menahan, mengikat dan mengendalikan hawa nafsunya membawa manusia selalu berada di jalan yang benar, jauh dari kesesatan dan kebinasaan.

Dalam pemahaman Izutzu, sebagaimana dikutip Harun Nasution,[417] bahwa kata 'aql di zaman jahiliyah dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intellegence*) yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan untuk memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang berakal menurut pendapatnya adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problema dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini dihargai oleh orang Arab Zaman Jahiliah. Orang yang berakal akan memiliki kesanggupan untuk mengelola dirinya dengan baik, agar selalu terpelihara dari mengikut hawa nafsu.

Akal adalah daya pikir atau proses pikiran yang lebih tinggi yang berkenaan dengan pengetahuan, daya akal budi, kecerdasan berpikir, atau boleh juga berarti terpelajar. Kata lain yang menunjukkan akal dalam Al-Qur'an ada lebih dari 10 macam ungkapan, seperti:[418]

---

[417] Harun Nasution, *Aqal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986.

[418] Dadang Mahdar, "Kedudukan Akal Dalam Al-Qur'an Dan Fungsinya Dalam Pendidikan Hukum Islam." *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan* Vol. 8, no.1, tahun 2014, hal. 57-80.

1. Kata *ya'qilûn* artinya mereka yang berakal.
2. Kata *yatafakkarûn* artinya mereka yang berpikir.
3. Kata *yatadabbarûn* artinya mereka yang mempelajari.
4. Kata *yarauna* artinya mereka yang memberi perhatian.
5. Kata *yanzhurûn* artinya mereka yang memperhatikan.
6. Kata *yabhatsûn* artinya mereka yang membahas.
7. Kata *yazkurûn* artinya mereka yang mengingat.
8. Kata *yataammalûn* artinya yang menginginkannya.
9. Kata *ya'lamûn* artinya mereka yang mengetahuinya.
10. Kata *yudrikûn* artinya mereka yang mengerti.
11. Kata *ya'rifûn* artinya mereka yang mengenalnya; dan
12. Kata *yaqraûn* artinya mereka yang membaca.

Kata *al-'aql* dalam bentuk kata benda, tidak ditemukan dalam Al-Qur'an. Namun dalam bentuk kata kerja, dalam arti perintah penggunaan *'aql*, terulang sebanyak 49 kali, yaitu: Kata *'al-'aql* disebut sekali dalam Al-Baqarah/2:75. Kata *ta'qilûn* disebut sebanyak 24 kali, dan biasanya diikuti dengan harapan (*raja'*). Lokus pemuatannya yaitu, Al-Baqarah/2:44,7,76,242; Ali Imran/3: 65,118; Al-An'am/6:32,151; Al-A'raf/7:169; Yunus/10:16; Hud/11:51; Yusuf/12:2,109; Al-Anbiya'/ 21:10,57; Al-Mu'minun/23:80; Al-Nur/24:61; Al-Syu'ara'/26:28; Al-Qashash/28:60; Yasin/36:62, Al-Shaffat/37:138, Ghafir/40:67; Al-Zukhruf/431:33; dan Al-Hadid/57:17. Kata *na'qilu* disebut satu kali dalam Surat al-Mulk/67: 10. Kata *ya'qilûna* disebut sekali dalam al-Ankabut/29:43. Kata ya'qilun disebut sebanyak 22 kali, dengan rincian: 10 kali dalam bentuk positif (ya'qilun) dan 12 kali dalam bentuk negatif (la ya'qilun).

Lokus pemuatannya yaitu; Surat Al-Baqarah/2:164,170,171; Al Maidah/5:58,103; Al-Anfal/8:22, Yunus/ 10:42,100; Al-Ra'd/13:4; Al-Nahl/16:12,67; Al-Hajj/22:46; Al-Zumar/39:43; Al-Jatsiyat/45:5; Al-Hujurat/49:4 Dan Al-Hasyr/59:14.3

Sedangkan menurut istilah ada beberapa pengertian akal,

diantaranya yaitu: pertama, (الغريزة المدركة) insting/naluri yang mampu merasa, yaitu naluri yang memiliki manusia untuk mengetahui dan memikirkan sesuatu, sama seperti kekuatan melihat pada mata dan kekuatan merasa pada lidah.[419] Ia adalah obyek *Taklîf* (pembebanan ibadah) yang dapat membedakan manusia dengan hewan; kedua, العلوم الضرورية (ilmu pasti/ekstra), yaitu ilmu yang diketahui oleh seluruh orang berakal, seperti pengetahuan tentang hal yang mungkin, yang wajib dan lain-lain; ketiga, العلوم النظرية (ilmu-ilmu teoritis) yang diperoleh melalui proses penalaran dan pencarian data; dan keempat, kerja-kerja yang berdasarkan ilmu.[420]

Mengacu kepada beberapa definisi dan pengertian di atas, dapat dirumuskan bahwa yang dimaksud dengan akal adalah alat berpikir yang manusia yang diberikan oleh Allah SWT berupa aksioma-aksioma yang bersifat rasional dan pengetahuan-pengetahuan dasar serta kesiapan bawaan yang bersifat instingtif dan kemampuan yang matang.

Islam adalah agama yang sangat memperhatikan peran dan fungsi akal secara optimal, sehingga akal dijadikan sebagai standar seseorang diberikan beban *Taklîf* dalam sebuah hukum. Jika seseorang kehilangan akal maka hukum pun tidak berlaku baginya. Saat itu dia dianggap sebagai orang yang tidak terkena beban apapun.

Islam bahkan menjadikan akal sebagai salah satu di antara lima hal primer yang diperintahkan oleh syariah untuk dijaga dan dipelihara, di mana kemaslahatan dunia dan akhirat amat disandarkan pada terjaga dan terpeliharanya kelima unsur tersebut, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Agama mengajarkan dua jalan untuk mendapatkan pengetahuan. Pertama, melalui jalan wahyu, yakni melalui komunikasi dari Tuhan kepada/manusia, dan kedua dengan jalan akal, yakni memakai kesan-

---

[419] Mahdar, Dadang. "Kedudukan Akal dalam Al-Qur'an dan Fungsinya dalam Pendidikan Hukum Islam." Dalam *ADLIYA: Jurnal Hukum dan Kemanusiaan,* Vol. 8, no. 1, tahun 2014, hal. 57-80.

[420] Mahdar, Dadang. "Kedudukan Akal dalam Al-Qur'an dan Fungsinya dalam Pendidikan Hukum Islam… hal. 57-80.

kesan yang diperoleh pancaindera. Pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu diyakini sebagai pengetahuan yang absolut, sementara pengetahuan yang diperoleh melalui akal diyakini sebagai pengetahuan yang bersifat relatif, yang memerlukan pengujian terus menerus, mungkin benar dan mungkin salah. Ia memahami atau mengetahui titah Allah tersebut yang menyatakan bahwa ia terkena tuntutan dari Allah. Paham dan tahu itu sangat berkaitan dengan akal; karena akal itu adalah alat untuk mengetahui dan memahami.

Akal itu berkembang secara bertahap. Kesempurnaan akal itu tumbuh sejak kecil dan akan sampai batas kesempurnaannya pada masa tertentu. Pertumbuhan akal merupakan hal yang abstrak dan berproses sejalan dengan perkembangan waktu sampai batas kesempurnaannya. Sebagai tanda atau batas yang konkrit adalah umur balig yang memisahkan antara kesempurnaan dan kekurangan akal. Pada saat sampai batas umur itulah *Taklîf* mulai berlaku.

Pada dasarnya orang yang telah dewasa dan berakal akan mampu memahami titah Allah yang menyebabkan ia telah dapat memenuhi syarat sebagai subjek hukum. Paham itu dapat dicapainya secara langsung dengan memahami ayat-ayat hukum dalam Al-Quran atau Hadis Nabi yang berkaitan dengan tuntutan *Taklîf* itu, baik yang tersurat maupun tersirat. Di samping itu ia pun dapat dianggap telah memahami *Taklîf* itu bila khitab Allah sudah disampaikan kepadanya dengan cara apapun. Dengan demikian umat Islam di seluruh muka bumi ini yang telah memenuhi persyaratan balig dan berakal telah dianggap mengetahui hukum Allah. Karena itu kepadanya telah berlaku *Taklîf*.

the conditions for taklīf in addition to being Muslim are that the individual be of sound mind, be possessed of all of his physical senses (salāmat al-ḥawāss), and have reached the age of puberty (al-bulūgh), thus meeting the requirements for full receptive legal capacity. The first condition is to establish that the individual has the requisite faculties that will enable him to discern the laws, but since intelligence is not a tangible quality, the additional criterion of bulūgh is added. These conditions not only give the individual the ability to discern the law through the intellect, but also fulfill the responsibility through actions, since aḥādīth make it clear that mandatory acts of worship such as ḥajj are accepted

only from individuals who have reached puberty.[421]

As Sya'râwî ketika menafsiri ayat

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ اَلَّا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ

Boleh jadi engkau (Nabi Muhammad) akan membinasakan dirimu (dengan kesedihan) karena mereka (penduduk Makkah) tidak beriman.

اِنْ نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاۤءِ اٰيَةً فَظَلَّتْ اَعْنَاقُهُمْ لَهَا خٰضِعِيْنَ

Jika berkehendak, niscaya Kami turunkan bukti (mukjizat) kepada mereka dari langit sehingga tengkuk mereka selalu tunduk kepadanya.

Menyatakan bahwa ada tiga syarat utama dalam *Taklîf* yaitu; keberadaan akal, kematangan berpikir dan kebebasan berkehendak. Allah memberikan pesan bahwa Allah sanggup membuat mereka tunduk secara paksa dengan kekuasan-Nya tetapi justru Allah membiarkan mereka beriman dengan kehendak bebas mereka karena salah satu unsur utama dari *Taklîf* adalah Iktiyar.[422]

C. Pembebanan Hukum di luar Batas Kemampuan

Pembebanan Hukum di luar Batas Kemampuan dikenal dengan istilah *Taklîf mâ lâ Yuthâq, at Taklîf bil Muhâl dan at Taklîf bil Mumtani'* yang dapat diartikan sebagai pembebanan hal yang mustahil, konstruksi *Taklîf* Penyandang Disabilitas akan terkait secara erat dengan konsep ini. Apakah Allah membebani hamba-hamba-Nya dengan hal-hal yang tidak mungkin dilakukan?

Mu'tazilah berpandangan bahwa Tuhan mempunyai kewajiban untuk berbuat baik dan terbaik untuk manusia yang diistilahkan dengan *al-shalah wa al-ashlah* seperti kewajiban Tuhan untuk menepati janji-janjiNya, kewajiban Tuhan mengirim Rasul untuk memberi petunjuk

---

[421] Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society, 2003.

[422] Muhammad Mutawallî asy-Sya'râwî, *Khawâthir asy-Sya'râwî*, Kairo: Akhbâr al-Yaum, 1997, juz 17, hal. 1053.

kepada manusia, kewajiban Tuhan memberi rezeki kepada manusia.[423] Hal ini timbul karena konsep mu'tazilah mengenai keadilan Tuhan yang berjalan sejajar dengan paham adanya batas-batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Baginya Tuhan hanya akan memberi beban sesuai dengan kemampuan manusia. Beban itu bukan di luar kemampuan manusia yang diistilahkan dengan *Taklîf mâ lâ Yuthâq*. Kalau itu terjadi maka bertentangan dengan paham berbuat baik dan terbaik dan prinsip keadilan yang dianut oleh mu'tazilah.

Asy'arî berpandangan tuhan memiliki kekuasaan mutlak. Tuhan dapat berbuat sekehendak hatinya terhadap makhluk-Nya dan tidak ada yang membatasinya. Artinya bahwa tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa terhadap makhluk-Nya. Tuhan tidak memiliki beban. Kaum Asy'ariyah percaya terhadap kekuasaan mutlak Tuhan. Al-Asy'ary sendiri menyatakan bahwa tuhan dapat meletakkan pada manusia beban yang tak dapat dipikul.[424]

Taklîf ma la yuthaq, artinya membebankan apa yang tidak mampu dikerjakan, atau memberi beban di luar kemampuan. Para teolog dalam memecahkan persoalan ini terbagi kepada dua macam pendapat. Pendapat pertama, mengatakan bahwa boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya.

Pendapat kedua, mengatakan bahwa tidak boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya. Kaum Mu'tazilah di dalam memecahkan persoalan ini mengkaitkan dengan paham keadilan yang mereka anut. Menurut mereka, Tuhan adil. Karena itu semua perbuatan-Nya bersifat baik. Ia tidak akan melakukan perbuatan buruk. Termasuk dalam hal ini ia tidak akan memberi beban kepada manusia sesuatu yang mereka tidak mampu melakukannya. Memberi beban di luar kemampuan merupakan perbuatan yang buruk, dan berlawanan dengan keadilan. Tidak mungkin bagi Tuhan untuk

---

[423] Abu al Hasan Al Bashrî, *Al Mu'tamad*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H, juz 2, hal. 404.

[424] Al-Asy'arîy, *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallin*, tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, Kairo: Maktabat, al-Nahdhat, 1389/1969, juz I, hal.160.

berbuat yang buruk dan berlawanan dengan keadilan. Oleh karena itu, menurut mereka tidak boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya. Mereka mengemukakan ayat Al-Qur'an yaitu ayat 286 surah Al-Baqarah:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya"

Dengan ayat ini kaum Mu'tazilah menolak pendapat yang mengatakan bahwa boleh bagi Tuhan memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya.

Semua umat Islam sependapat bahwa Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak. Yang menjadi persoalan ialah apakah Tuhan akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu semutlak-mutlaknya tanpa membatasinya. Berkenaan dengan persoalan ini muncul dua pendapat. Pendapat pertama, mengatakan bahwa Tuhan tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu semutlak-mutlaknya,[425] dan ia akan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu. Pendapat kedua, mengatakan bahwa Tuhan boleh menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, dan tidak ada keharusan bagi-Nya membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu. Menurut kaum Mu'tazilah, meskipun Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak, namun ia tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya itu dengan semutlak-mutlaknya, Mu'tazilah mengaitkan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dengan keadilan Tuhan, janji dan ancaman-Nya, dan hukum alam yang telah ditentukan.

Kaitannya dengan keadilan Tuhan, ada dua hal yang membuat Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, yaitu:

1. Karena Tuhan adil terhadap manusia, ia memberi kebebasan kepada manusia berupa kebebasan dalam berkehendak dan dalam

[425] Syam, Syamsuar. "Perbuatan Manusia Perspektif Aliran Kalam Dan Ethos Kerja (Kajian Tentang Manfaat Teologi Rasional Dalam Manajemen Diri)." *Al Imam: Jurnal Manajemen Dakwah* tahun 2018, hal. 31-45.

melakukan perbuatan, sehingga kalau Tuhan memberikan balasan pahala terhadap perbuatan baik yang dilakukan manusia dan balasan siksa terhadap perbuatan jahat yang dilakukan manusia. Oleh karena Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia, maka Tuhan tidak lagi menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak sekehendak-Nya kepada manusia. Bagi kaum Mu'tazilah, dengan memberikan kebebasan kepada manusia ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya

2. Bagi kaum Mu'tazilah, karena Tuhan mesti berbuat adil, maka ia dalam hal ini tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, melainkan berbuat dengan adil. Dalam hal ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya.

Menurut kaum Mu'tazilah, kewajiban Tuhan terhadap manusia yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia. Dengan demikian, Tuhan mesti selalu berbuat yang baik dan yang terbaik bagi manusia. Kalau tidak demikian berarti Tuhan mengabaikan apa yang menjadi kewajiban-Nya. Termasuk dalam kewajiban Tuhan terhadap manusia ialah kewajiban menepati janji-janji-Nya, kewajiban mengutus rasul untuk memberi petunjuk kepada umat manusia, kewajiban memberi rezeki kepada mereka, dan sebagainya.[426]

Bagi kaum Mu'tazilah, karena Tuhan mesti berbuat adil, maka ia dalam hal ini tidak akan menggunakan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, melainkan berbuat dengan adil. Dalam hal ini, berarti Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Dalam konteks keadilan ini kemudian pembebanan di luar batas kemampuan dianggap sesuatu yang bertentangan dengan keadilannya.

Sebaliknya Asyariyah menganggap bahwa perbuatan tuhan tidak perlu dirasionalisasikan baik dan buruknya dalam perspektif manusia karena perbuatan tuhan tidak dipertanggung jawabkan, inilah makna ayat:

[426] Abd al-Jabbâr, Syarh al-Ushûl al-Khamsah…… hal. 301.

لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُوْنَ

Dia (Allah) tidak ditanya tentang apa yang dikerjakan, tetapi merekalah yang akan ditanya. (Al-Anbiya/21: 23)

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa Allah bebas berbuat apapun sekehendak-Nya termasuk memberikan beban di luar batas kemampuan mahluk-Nya. Al-Asy'arî, karena berpegang pada konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan berpandangan, Allah berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya sesuai dengan ayat:

اِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ

"Sesungguhnya Tuhanmu Maha Melaksanakan apa yang Dia kehendaki." (Hud/11:107).

Dalam masalah *Taklîf*, ia berpendapat bahwa Allah membebani orang-orang kafir untuk mendengarkan dan menerima Al-Qur'an serta beriman kepada Allah seperti diisyaratkan dalam ayat berikut ini:

مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ

Mereka selalu tidak dapat mendengar (kebenaran) dan mereka selalu tidak dapat melihat(nya). (Hud/11: 20)

Dalam memperkuat pendapatnya di atas, Al-Asy'arî mengemukakan ayat "Dan mereka dipanggil untuk bersujud maka mereka tidak kuasa."(Al-Qalam/68: 42). Menurutnya, berdasarkan ayat tersebut Allah memerintahkan orang yang tidak mampu bersujud untuk bersujud padahal tulang punggungnya lemah. Menurutnya, hal itu menunjukkan bahwa tidak mesti beban atau perintah yang diberikan Allah harus sesuai dengan qudrat manusia. Al-Asy'arî selanjutnya mengatakan, Allah tetap memerintahkan Abu Lahab untuk beriman meskipun Ia mengetahui Abu Lahab tidak mempunyai qudrat beriman.[427]

Taklîf mâ lâ yuthâq adalah *Taklîf* terhadap yang benar-benar tidak

---

[427] Abu al-Hasan al-Asy'ari *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H, hal. 195.

mampu sebagaimana Allah memerintahkan para malaikat untuk menyebut nama-nama ciptaan-Nya seperti difirmankan dalam ayat "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu."(Al-Baqarah/2: 31) sedang mereka tidak mampu dan tidak mengetahuinya.

Demikian pula perintah berbuat adil. "Berlaku adil."(Al-Maidah/5: 8) terhadap manusia tetapi Allah sendiri mengatakan manusia tidak mampu berbuat adil seperti difirmankan dalam ayat Al-Qur'an "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil diantara istri(mu) walaupun kamu ingin berbuat demikian." (An-Nisa/4: 129). Oleh karena dikemukakan dalam ayat-ayat tersebut, Al-Asy'arî berpandangan bahwa *taklîf ma la yutâq* juga baik.[428]

Pandangan yang demikian tampaknya merupakan konsekuensi dari konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Itulah tampaknya yang membuat Al-Asy'arî memahami keadilan Tuhan sebagai Allah pemilik yang berkuasa mutlak terhadap sesuatu yang dimiliki-Nya dan menggunakannya sesuai pengetahuan dan kehendak-Nya.

Kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa efek yang dihasilkan oleh benda atau sesuatu adalah ditimbulkan oleh benda atau sesuatu itu sendiri, bukan ditimbulkan oleh Tuhan. Tuhan hanya menciptakan materi benda atau sesuatu atau memberikan *thabi'ah* (hukum alam) pada benda atau sesuatu itu. Misalnya, pada api Tuhan memberikan thabi'ah panas dan membakar. Ketika api itu membakar dan menghanguskan, efek yang timbul darinya yaitu terjadinya hangus adalah ditimbulkan oleh api itu sendiri, bukan oleh Tuhan. Demikian juga pada air. Tuhan memberikan *thabi'ah* padanya dapat menghilangkan haus. Ketika air itu diminum, ia membuat haus menjadi hilang. Bisa hilangnya haus itu adalah ditimbulkan oleh air itu sendiri sesuai dengan *thabi'ah* yang ada padanya yaitu dapat menghilangkan haus.

Manusia memiliki kemampuan untuk memilih dan menentukan serta mengaktualisasikan perbuatannya. Al Asy'ariyah mengambil

---

[428] Abu al-Hasan al-Asy'ari *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H, hal. 195.

pendapat menengah di antara dua pendapat yang ekstrem, yaitu Jabariyah yang fatalistik dan menganut paham *pra-determinisme* semata mata, dan Mu'tazilah yang menganut paham kebebasan mutlak dan berpendapat bahwa manusia menciptakan perbuatan sendiri.

Untuk menengahi dua pendapat di atas, Al Asy'ariyah membedakan antara *khaliq* dan *kasb*. Menurutnya, Allah adalah pencipta (khaliq) perbuatan manusia, sedangkan manusia adalah yang mengupayakan (*muktasib*). Hanya Allah yang mampu menciptakan segala sesuatu (termasuk keinginan manusia)

Pada dasarnya Asy'ariyah dan Mu'tazilah setuju bahwa Allah itu adil. Mereka hanya berbeda dalam cara pandang makna keadilan. Asy'ariyah tidak sependapat dengan ajaran Mu'tazilah yang mengharuskan Allah berbuat adil. Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah tidak memiliki keharusan apa pun karena ia adalah penguasa Mutlak. Jika Mu'tazilah mengartikan keadilan dari visi manusia yang memiliki dirinya, sedangkan Asy'ariyah dari visi bahwa Allah pemilik mutlak.

D. *Teo-Antropodisi Taklif* Penyandang Disabilitas

Salah satu persoalan di dunia Islam yang hampir mirip dengan persoalan di Barat tersebut adalah pembahasan tentang kesempurnaan Tuhan. Pertanyaannya, bagaimana cara mendamaikan antara kesempurnaan Tuhan dengan ketidaksempurnaan yang ada di muka bumi? Jika Tuhan Maha Sempurna dan dunia ini hasil ciptaan-Nya, kenapa muncul ketidaksempurnaan di muka bumi? Pertanyaan ini menjadi sumber perdebatan teolog muslim.[429]

Ketika sebagian kelompok Islam berpendapat bahwa satu-satunya agen penentu alam semesta adalah Tuhan, lalu perdebatan berujung pada persoalan tentang 'tindakan kejahatan' oleh Tuhan. Perdebatan berlanjut menjadi pertanyaan yang mempertanyakan keabsahan kebebasan manusia. Bagaimana merekonsiliasi antara kemahakuasaan

---

429 Maftukhin, Maftukhin. "Pemikiran Teodisi Said Nursi tentang Bencana Alam: Perpaduan Pemikiran al-Ghazali dan al-Rumi." dalam *TSAQAFAH*, Vol. 14, no. 2, tahun 2018, hal. 241-262.

Tuhan dengan kebebasan manusia? Pertanyaan ini di kemudian hari menjadi pemicu kemunculan wacana tradisi dalam konteks Islam.

Aliran Mu'tazilah menolak pernyataan bahwa Tuhan menciptakan perbuatan manusia, termasuk perbuatan kejahatan. Kelompok rasional ini mendukung kebebasan manusia dengan tetap menekankan pentingnya sifat keadilan Tuhan ('adl). Mereka menegaskan bahwa Tuhan, sesuai dengan sifat keadilan-Nya, tidak mampu menciptakan kejahatan. Kejahatan adalah akibat langsung dari kebebasan manusia. Dari sini muncul pertanyaan, jika Tuhan tidak menciptakan kejahatan, lalu siapa yang bertanggung jawab atas kesengsaraan dan penderitaan yang menimpa pada manusia seperti bencana alam? Pertanyaan selanjutnya, jika Tuhan menginginkan bencana ditimpakan pada manusia, bagaimana Tuhan bisa disebut adil? Mu'tazilah menjawab, meskipun bencana dan penyakit tampak terlihat sebagai 'kejahatan', sesungguhnya merupakan 'kebaikan' yang diberikan oleh Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menyatakan bahwa Tuhan tidak hanya tunduk pada aturan keadilan, tetapi Tuhan juga wajib untuk berlaku adil.

Ibnu Rusyd menentang pandangan Mu'tazilah tersebut dan menegaskan bahwa unsur keadilan tidak boleh dilekatkan kepada Tuhan. Manusia berusaha mencapai kebaikan, sedangkan Tuhan bersifat adil karena kesempurnaan-Nya.

Ibnu Sina membedakan dua bentuk kejahatan, yaitu 'kejahatan esensial' (*syarr bi al-dzât*) dan 'kejahatan aksidental' (*syarr bi al-a'radh*). Kedua kejahatan tersebut dalam pandangan Ibnu Sina merupakan penyebab penderitaan dan kesengsaraan pada manusia. Kata Ibnu Sina, jumlah kebaikan secara keseluruhan di alam ini jauh lebih banyak dibanding jumlah kejahatan.[430]

Menurut kelompok Al-Asy'arîyyah, pemikiran tentang keadilan Tuhan justru akan membatasi kekuasaan Tuhan yang Maha Kuasa. Tuhan tidak diikat oleh hukum ciptaan-Nya. Dia bertindak adil pada apa

---

[430] Lihat, Shams C. Inati, *The Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy*, Albany: State University of New York Press, 2000.

yang Dia lakukan. Maka, semua kesengsaraan yang menimpa pada manusia merupakan hal yang diinginkan oleh Tuhan yang bersifat adil terhadap semua makhluk ciptaan-Nya. Kelompok Al-Asy'arîyyah menegaskan bahwa Tuhan menciptakan semua perbuatan. Karena itu, untuk merekonsiliasi antara kemahakuasaan Tuhan dengan tanggung jawab manusia, Al-Asy'arîyyah mengadopsi konsep *kasb* (usaha). Meskipun Tuhan menciptakan semua perbuatan, namun manusia bebas memilih perbuatannya. Dengan kebebasan tersebut manusia bertanggung jawab atas perbuatan jahat maupun baik.[431]

Syiah tidak sependapat dengan Al-Asy'arîyyah. Morteza Mutahhari berpandangan bahwa konsep Al-Asy'arîyyah tersebut berujung pada membebaskan para penindas atas segala perbuatan jahat yang ia lakukan sementara pada saat yang sama melepaskan Tuhan dari tindakan tidak adil.[432] Dalam pandangan Mulla Sadra, sebagaimana dijelaskan dalam buku Mafatih Al-Ghayb, eksistensi absolut (Tuhan) adalah kebaikan absolut. Karena Tuhan adalah satu-satunya Sosok yang Wajib Ada, maka Dia adalah kebaikan absolut. Artinya, kesempurnaan hanya milik Tuhan. Karena itu, semua makhluk ciptaan-Nya memiliki kekurangan.

Penulis sendiri sepakat dengan konsep Mutaakhirin Asya'irah yang diusung sejak Imam Juwaini bahwa konsep kasb yang diusung tidak lantas menghilangkan pengaruh daya manusia dalam mewujudkan perbuatannya. Kejahatan yang diciptakan oleh Allah tidak lantas dipahami bahwa Allah menghendaki kejahatan, tentu ada unsur perbuatan manusia dalam melakukan kejahatan.

Teodisi adalah istilah yang digunakan oleh Leibniz dalam rangka menegaskan sifat kemahakuasaan dan kemahabaikan Tuhan (*Omnipotensi* dan *Omnibenevolensi*). Theo diambil dari istilah Yunani *theos* artinya Tuhan, dike artinya keadilan. Asumsi dasar *teodisi* adalah: bahwa

---

[431] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, hal. 688.

[432] Morteza Mutahhari, *Adl-e Elahi*, Tehran: Sadra, 1385 H., hal. 50-51. Versi Arab dapat dibaca dalam buku *al-'Adl al-Ilâhi,* Beirut: al-Dâr al-Islâmiyah, 1997. Lihat juga, Sujiat Zubaidi, 'Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi', dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, no. 2, tahun 2011, hal. 247-272.

Tuhan itu Maha Baik (*Omnibenevolen*) dan Maha Kuasa (*Omnipoten*); alam semesta diciptakan oleh Tuhan dan memiliki hubungan yang kontingen dengan penciptanya; kejahatan hadir di dunia dengan tujuan tertentu.[433]

Leibniz menulis *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil.* Buku itu mengangkat masalah yang jahat dan penderitaan manusia ini sebagai masalah Teodisi. Tulisannya itu bertujuan untuk memperlihatkan bahwa yang jahat, kemalangan dan penderitaan yang dialami manusia di dunia ini sama sekali tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa Allah itu memang Maha Baik. Sehingga, meskipun penuh dengan kejahatan dan penderitaan, dunia ini adalah kenyataan yang terbaik yang ada, dari segala kemungkinan adanya dunia-dunia yang lainnya. Maka tidaklah mungkin ada suatu dunia lain yang lebih baik dari dunia ini. Leibniz menegaskan bahwa orang sungguh tidak dapat memahami dan menerima dunia yang tidak ada kejahatan dan penderitaan di dalamnya. Manusia tidak dapat menyimpulkan bahwa dunia ini harus ada tanpa yang jahat dan penderitaan. Karena memang orang tidak tahu bagaimana segala yang jahat dan penderitaan ini ada melekat di dunianya dan orang juga tidak tahu apakah jika yang jahat lenyap dan tidak ada, maka dunia ini akan menjadi baik.

Teodisi adalah masalah bagaimana orang membela dan mempertahankan keyakinan bahwa Allah itu, bagaimanapun juga pada kenyataannya memang adil. Penolakan terhadap adanya yang jahat dan penderitaan manusia itu tidak termasuk Teodisi. Penolakan terhadap adanya Allah Yang Maha Kuasa, Yang Maha Tahu, Yang Maha Baik sebagai pencipta dan pemelihara manusia dan alam semesta, itu juga tidak masuk dalam garis pemikiran Teodisi. Teodisi merupakan pusat usaha filosofis manusia untuk memahami dan memaknai keberadaan Allah di dalam semua kenyataan yang jahat dan penderitaan yang dialami dalam hidupnya. Leibniz dalam bukunya itu berusaha menanggapi di satu sisi kelompok Socinian, yang menyatakan bahwa

---

[433] Lihat misalnya dalam Philip Irving Mithcell, "Theodicy: an Overview" dalam *https://www3.dbu.edu/mitchell/documents/TheodicyOverview.pdf.*

jika Allah Maha Tahu, maka keberadaan-Nya itu tidak cocok dan bertentangan sama sekali dengan kenyataan adanya yang jahat. Mereka menyatakan bahwa Allah itu tidak Maha Tahu, karena Dia tidak tahu tentang adanya yang jahat. Meskipun demikian adanya yang jahat itu tidak menjadi masalah yang terlalu mendasar untuk tetap dapat meyakini keberadaan Allah.[434]

Leibniz merupakan orang pertama yang memperkenalkan kata teodisi dalam bukunya Théodicée (1710). Tujuan teodisi Leibniz adalah membela kemahabaikan dan kemahakuasaan Allah di hadapan penderitaan. Pembelaan ini terbagi dalam dua penjelasan, pertama Allah dan kedua manusia (ciptaan). Kodrat Allah terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu rasional (bijaksana), kehendak (tertuju pada kebaikan), dan mahakuasa (meng-adakan sesuatu). Leibniz berusaha merekonsiliasi ketiga kodrat Allah itu dengan kehendak bebas manusia yang terkadang menggiringnya melakukan keburukan.[435]

Kodrat rasional mengandaikan Allah tidak menciptakan dunia yang sempurna (tanpa kesalahan atau dosa), tetapi Allah telah menciptakan dunia yang terbaik dari segala kemungkinan dunia yang bisa Allah ciptakan.[436] Leibniz menguraikan kemungkinan dunia yang terbaik ke dalam tiga komponen rasionalitas ilahi, yakni "yang mungkin", "yang aktual", dan "yang kondisional." Rasionalitas "yang mungkin" mengandaikan suatu hal berpotensi 'akan terjadi' (ide); rasionalitas "yang aktual" mengandaikan suatu hal 'harus terjadi'; rasionalitas "yang kondisional" mengandaikan suatu hal 'terjadi tergantung kondisi' dari "yang mungkin" dan "yang aktual" demi kebaikan (kehendak anteseden) sebagai tujuan utamanya.[437] Perspektif Leibniz ini tidak

---

434 Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, translated by E. M. Huggard, edited by Austin Farrer. Chicago/La Salle: Open Court, 1951, hal. 126

435 Shahin Avani, "Theodicy or Divine Justice in Leibniz," *The Quaerterly Journal of Philosophical Investigations,* Vol. 14, no. 30, tahun 2020, hal. 2.

436 Jan Levin Propach, "Leibniz's Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm," *Synthesis Philosophica* Vol. 34, no. 2 tahun 2019, hal. 423.

437 Vincentius Damar, *Kejahatan dalam Dunia yang Terbaik,* Yogyakarta: Kanisius, 2016, hal. 64–65.

meniadakan penderitaan atau kemalangan dari rasionalitas Allah. Leibniz membuka peluang untuk eksistensi penderitaan di dalam "yang kondisional." Di dalam "yang rasional", Allah berpotensi untuk memberlakukan penderitaan. Namun, penderitaan ini akan selalu bergantung pada kodrat "kehendak-Nya."

Kodrat kehendak Allah terbagi ke dalam dua kategori, yakni kehendak anteseden dan kehendak konsekuen. Kehendak anteseden merujuk kepada keinginan Allah agar manusia memperoleh kebaikan dan kehendak konsekuen merujuk kepada potensi penderitaan yang terjadi karena manusia berlaku salah, sehingga memperoleh konsekuensi. Sebagai contoh, jika manusia membunuh sesamanya, konsekuensinya Allah menghukum pembunuh tersebut.[438] Hukuman tersebut dapat dipandang sebagai sebentuk penderitaan. Walau demikian, Leibniz menegaskan bahwa penderitaan tersebut terjadi demi kebaikan yang lebih besar (*greater good*) bagi manusia, karena kodrat Allah yang konsekuen itu selalu bernegosiasi dengan yang anteseden untuk mendatangkan kebaikan.[439]

Kodrat Allah yang mahakuasa berkorelasi dengan kodrat Allah yang rasional dan kodrat Allah yang maha baik. Allah yang mahakuasa berarti Allah berkuasa untuk menyatakan atau merealisasikan kehendak-Nya. Untuk merealisasikannya, kodrat Allah yang mahakuasa bergantung pada sesuatu "yang mungkin" dan "yang aktual." Untungnya, Allah yang mahakuasa ini selalu bernegosiasi dengan kehendak-Nya yang anteseden,[440] sehingga Allah tidak menjadi sosok yang sewenang-wenang, karena Allah mendasari kemahakuasaan-Nya pada cinta-Nya kepada dunia.[441] Dengan demikian, dunia yang ada saat ini adalah dunia

---

[438] Larry M. Jorgensen dan Samuel Newlands, ed., *New Essays on Leibniz's Theodicy* Oxford: Oxford University Press, 2014, hal. 75.

[439] Rateau, "*The Problem of Evil and the Justice of God*," hal. 114.

[440] Gonzalo Rodriguez-Pereyra, *Leibniz: Discourse on Metaphysics: Translated with Introduction and Commentary* by Gonzalo Rodriguez-Pereyra, NewYork: Oxford University Press, 2020, hal. 104–105.

[441] Paul Rateau, *Leibniz on the Problem of Evil,* New York: Oxford University Press, 2019, hal. 326.

yang terbaik dari pemahaman ideal Allah.[442] Penderitaan yang diprakarsai Allah tidak bertujuan buruk, melainkan demi kebaikan. Kodrat Allah yang rasional dan mahakuasa, selalu berkompromi dengan kodrat-Nya yang anteseden, sehingga manusia senantiasa memperoleh kebaikan di dalam penderitaan. Akhirnya, manusia dapat mengamini bahwa penderitaan yang diprakarsai Allah berkontribusi untuk menata dunia menjadi lebih baik lagi.[443]

Hal itu diuraikan Leibniz lebih jauh dalam tulisannya *A Most Perfect Being Exists*.[444] Leibniz memaparkan kesempurnaan kodrat Allah di hadapan ciptaan sebagai kesempurnaan yang tidak dapat dipahami manusia secara utuh. Namun, manusia dapat memastikan suatu keniscayaan, yaitu kesempurnaan Allah itu positif, sederhana, dan absolut. Allah hadir untuk menyatakan kebaikan (positif), menjumpai manusia dengan cara yang sederhana, dan secara absolut memaklumatkan kebaikan bagi ciptaan.[445]

Dalam penjelasannya mengenai manusia (ciptaan), Leibniz meyakini bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah, tetapi berbeda secara signifikan, karena kehendak bebas manusia. Kodrat Allah sempurna, tetapi manusia tidak. Allah tidak mungkin "sama" seperti manusia "*For God could not give creature all without making of it a God; therefore there must needs be different degrees in the perfection of things, and limitations also of every kind.*"[446] Leibniz menempatkan Allah sebagai sosok yang sempurna, sedangkan manusia terbatas.

Leibniz menulis bahwa manusia tidak sungguh-sungguh bebas.

---

[442] Julia Weckend dan Lloyd Strickland, ed., Leibniz's Legacy and Impact, *Routledge studies in seventeenthcentury philosophy* 22, New York: Taylor & Francis, 2019, hal. 55.

[443] Nicholas Hadsell, "Leibniz's Horrendous and Unthinkable World: A Critique of Leibniz's 'Best Possible World' Theodicy," *The Heythrop Journal* tahun 2019, hal 1- 5.

[444] Teks aslinya berbunyi, "Perfectiones, sive formae simplices, sive qualitates absolutae positivae, sunt indefinibiles sive irresolubiles ... Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est, et absoluta" Propach, "Leibniz's Worlds," hal. 417.

[445] Jan Levin Propach, "Leibniz's Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm," *Synthesis Philosophica* Vol. 34, no. 2, tahun 2019, hal. 418.

[446] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, terj. E. M. Huggard, Charleston: BiblioBazaar, 1985, hal. 31.

Kebebasan sempurna hanya milik Allah. Allah memiliki otoritas untuk menginterversi kehendak bebas manusia yang mengarah pada kejahatan. Untuk itulah Allah menyiapkan sesuatu yang baik bagi ciptaannya. Kebebasan Allah yang sempurna itu bertujuan menata kehidupan yang mewujud dalam "dunia yang terbaik."

Leibniz menutup persoalan ini dengan membahas kemungkinan dunia yang terbaik dari segala kemungkinan lain yang dapat Allah ciptakan. Dunia yang "terbaik" bukan berarti sempurna; yang "mungkin" bukan berarti sesuai dengan kebutuhan manusia; "dari kemungkinan lain" bukan berarti sesuai logika manusia. Semuanya menyatu di dalam "harmoni."[447] Dengan pernalaran seperti ini, di dalam *Théodicée*, sebagaimana dikutip Gian Luigi Paltrinieri, Leibniz menegaskan bahwa tidak mungkin membayangkan dunia yang terbaik tanpa rasa sakit dan penderitaan. Rasa sakit dan penderitaan akan terus ada, karena ketidaksempurnaan dunia dan kerentanan ciptaan.[448]

Leibniz menggarisbawahi bahwa bagaimana pun, karena Allah adalah "*the most perfect mind*," Allah tidak akan dipengaruhi oleh konsep harmoni yang terbaik, tetapi Allah mengidealkan sesuatu yang terbaik bagi ciptaan.[449] Dengan pemahaman semacam ini, Leibniz mencoba menyelaraskan realitas penderitaan di hadapan kodrat Allah yang rasional (bijaksana), kehendak (tertuju pada kebaikan), dan mahakuasa (meng-ada-kan sesuatu)—yang selalu bertumpu pada kehendak-Nya yang anteseden.

Teodisi Leibniz secara jelas bertitik tolak pada satu tujuan, yaitu membela Allah kodrat Allah secara teoretis di hadapan penderitaan. Motif pembelaan semata-mata untuk mengamankan posisi iman dari

---

447 Gian Luigi Paltrinieri, "Justifying Leibniz, or the Infinite Patience of Reasoning," PDF, in *Theodicy and Reason*, ed. Matteo Favaretti Camposampiero, and Luigi Perissinotto, Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2016, hal. 216.

448 Leibniz, *Theodicy*, hal. 133–134

449 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil*, 1671-1678, terj. Robert C. Sleigh, New Haven: Yale University Press, 2005, hal. 3. Teks aslinya berbunyi: "Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari

guncangan para penganut ateisme, gnostik, atau skeptis yang mengklaim bahwa jika Allah ada, tidak mungkin ada penderitaan. Secara teoretis, Leibniz berhasil meyakinkan bahwa Allah ada di hadapan realitas penderitaan.

Leibniz mengakui bahwa dunia tanpa penderitaan adalah tidak mungkin. Leibniz terlihat memberi ruang bagi eksistensi penderitaan di tengah kehidupan manusia, yaitu penderitaan akibat kehendak bebas manusia dan kondisi natural (ketidaksempurnaan ciptaan).

Teodisi Leibniz memosisikan Allah di dalam ruangan teoretis, sehingga mengikis kepedulian Allah di tengah penderitaan secara konkret. Leibniz berusaha menghibur orang-orang yang menderita dengan mengklaim bahwa "kehendak Allah yang anteseden pasti menyertai setiap manusia di dalam penderitaannya." Di balik penderitaan itu, manusia diajar untuk mendisiplinkan diri di hadapan Allah dan berlaku baik. Allah niscaya akan memberikan "*the greater good*" bagi manusia. Teodisi Leibniz berusaha menaruh pengharapan yang besar di relung orang-orang yang beriman untuk meyakini bahwa "Allah menemani mereka yang menderita."

Emmanuel Levinas adalah seorang yang mengalami siksaan oleh Nazi dan melihat pembantaian terhadap orang Yahudi di kamp-kamp Nazi. Ia melihat orang-orang tak bersalah menderita. Joshua Shaw menaksir bahwa tulisan-tulisan Levinas seperti *Totality and Infinity*, *Ethics and Infininity, Useless Suffering*, atau buku-bukunya yang lain merupakan responsnya terhadap penderitaan (mis. dalam bentuk *holocaust*).

Levinas berusaha mengkritisi penderitaan orang Yahudi yang cenderung dipahami menurut sudut pandang teodisi. Teodisi terlampau abstrak dan kebanyakan berteori. Levinas mengumumkan bahwa teodisi telah berakhir, karena gagal untuk menjelaskan penderitaan manusia. Teodisi tidak mampu memahami kebutuhan orang-orang yang menderita, seperti kasih sayang dan perhatian. Teodisi turut memosisikan orang yang menderita sebagai orang bersalah dan berdosa. Alasan-alasan teoretis paradigma teodisi telah memosisikan orang Yahudi yang sengsara akibat holocaust sebagai orang-orang yang layak

menderita. Levinas mengecam paradigma seperti ini, karena telah menyeret manusia kepada ketidakpedulian terhadap orang-orang yang menderita. Teodisi seolah melarang seseorang untuk bertanggung jawab bagi penderitaan yang lain, karena memandang penderitaan yang lain sebagai karya (hukuman) Allah.

Teodisi berupaya merasionalkan penderitaan dan membela Allah. Levinas tidak menolak pembelaan terhadap Allah, tetapi pembelaan terhadap Allah tanpa tindakan etis merupakan sebuah kejahatan. Bahkan, Levinas mencela segala usaha untuk menjelaskan penderitaan dalam kungkungan rasionalitas belaka sebagai sumber pelanggaran moral. Levinas menjelaskan bahwa:

Theodicy as an attempt to explain suffering is meaningless ... a source of immorality. Suffering is linked to evil and therefore useless; it is unjustifiable by nature. However, suffering, and therefore theodicy, can find a meaning in ethics. Suffering has meaning as a subject taking upon itself the suffering of the other human.[450]

Penderitaan tidak bermakna apa pun jika tidak direspons atau penderitaan useless jika direspons dengan teodisi. Penderitaan diabaikan atau tidak dipedulikan, karena prinsip-prinsip teodisi yang menganggap seseorang layak menderita. Penderitaan menjadi ruang kesepian, karena tanpa kepedulian orang lain.

Tragedi holocaust merupakan kejahatan, karena telah menyiksa, membunuh orang Yahudi, membenarkannya, dan memperlihatkan ketidakpedulian manusia melalui paradigma teodisi. Levinas berusaha merekonstruksi pemahaman tentang penderitaan dengan istilah mal dalam bahasa Perancis yang berarti rasa sakit dan kejahatan.

Levinas menilai holocaust dipenuhi oleh rasa sakit dan kejahatan, sehingga ia menolak segala bentuk pembenaran terhadap penderitaan yang dialami orang Yahudi. Pembenaran itu hanya membela Allah yang maha baik dan mahakuasa dengan menganggap bahwa orang Yahudi

---

[450] Losada-Sierra, "Memory and history: The overcoming of traditional theodicy in Levinas and Metz." *Religions,* Vol. 10, no. 12, tahun 2019, hal. 657.

layak menderita, tanpa memedulikan rasa sakit yang mereka alami; pembenaran itu membungkam logika kritis untuk melihat holocaust sebagai mal yang diprakarsai Nazi; dan pembenaran itu seolah membujuk orang Yahudi yang menderita untuk pasrah menerimanya sebagai hukuman Tuhan. Teodisi yang memprakarsai pembenaran semacam ini gagal, karena telah salah arah. Teodisi bukan menjadi sarana pemulihan bagi orang-orang yang menderita, tetapi menjadi stigma bagi mereka sebagai orang-orang berdosa.[451]

Jennifer Geddes dan Daniel J. Fleming sepakat untuk menyatakan bahwa penolakan Levinas terhadap teodisi menggambarkan dirinya sebagai seorang yang antiteodisi. Sierra menafsir sebaliknya. Ia menilai bahwa Levinas tidak mendeklarasikan dirinya sebagai seorang yang anti-teodisi. Levinas sedang menggiring teodisi ke arah yang berbeda, yaitu dari teodisi yang berteori (teodisi tradisional) menuju teodisi etis.

Dari keprihatinannya terhadap penderitaan, Levinas membangun etika tanggung jawab sebagai respons etis terhadap penderitaan yang menolak respons teoretis yang diprakarsai teodisi tradisional. Baginya, yang terpenting dan krusial bukanlah berteori tentang penderitaan, melainkan respons etis untuk menangani penderitaan. Dari sini kita menyaksikan bahwa teodisi etis berbeda dengan teodisi atau pun antropodisi, karena Levinas berusaha menggiring teodisi ke hal-hal yang bersifat praktik, sehingga pembelaan mengenai kebaikan dan kemahakuasaan Tuhan dapat dirasakan oleh orang-orang yang menderita. Levinas memilih cara-cara etis untuk menangani penderitaan ketimbang berteori tanpa bukti kepedulian etis.

Argumen yang mendukung teodisi beraneka ragam.[452] Ormsby, misalnya, mencatat alternatif yang lebih moderat di dalam teodisi Islam

---

[451] Losada-Sierra, "Memory and history: The overcoming of traditional theodicy in Levinas and Metz." *Religions,* Vol. 10, no. 12, tahun 2019, hal. 657.

[452] Sebagai perbandingan dalam tradisi Kristen, misalnya teodisi Augustinus, teodisi Hick, dan teodisi Whitehead. Lihat Chad Meister, *Introducing Philosophy of Religion,* London: Routledge, 2009, hal. 128-146.

tentang kehendak Tuhan dan kebebasan manusia.[453] Pandangan ini menawarkan alternatif terhadap pandangan yang ekstrim di dalam merespon isu kejahatan. Sikap yang ekstrim tunjukkan dengan karakter determinatif terhadap terjadinya kejahatan di dunia sehingga seolah-olah itu semua terjadi karena kehendak Tuhan semata, di satu sisi, atau mendukung ide kebebasan manusia sembari menyudutkan kehendak Tuhan, di sisi lain, sehingga seakan itu semua terjadi akibat absolutisme kebebasan manusia. Dengan demikian, satu pertimbangan yang moderat sebagai jalan tengah adalah: kejahatan itu sesungguhnya penting untuk memberikan Hikmat kepada manusia dalam rangka agenda misi ketuhanan tentang kebaikan.

Para teolog Islam dengan aneka penjelasannya memberikan respon terhadap problem kejahatan guna mempertahankan kebenaran agama. Teologi Mu'tazilah, misalnya, memegang doktrin keadilan Tuhan ('a d l), sembari memberikan porsi yang lebih besar kepada kebebasan dan tanggung jawab manusia, bahkan manusia dipandang memiliki kekuatan kreatif (*qudrah*). Mereka menginterpretasikan kehendak abadi Tuhan (*God Will atau masyî'ah*) bukan sebagai keinginan (*irâdah*) atau perintah (*amr*), tetapi sebagai desainer abadi, daya kreatif (*creative genius*), pengetahuan ilahiah.[454] Dengan pandangan yang realistik terhadap moralitas, teologi Mu'tazilah lebih melihat kejahatan sebagai peristiwa moral yang objektif.

Sementara teologi Asy'ariah menekankan pandangan yang lebih moderat melalui konsep *kasb* (*acquisition*) sebagai relasi ko-insidensi antara kreasi Tuhan dan kebebasan manusia. Namun dalam soal transendensi ketuhanan, Asy'ariah membatasi kemampuan manusia memahami transendensi Tuhan dengan konsep via negativa: "*bila kaifa*"

---

[453] Norman Calder, "Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's 'Best of All Possible Worlds' (Review)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, n. 1, 1986, hal. 211-212. Pengambaran spesifik pandangan sufisme al-Ghazali dan Jalaluddin Rumi tentang teodisi Islam dalam Nasrin Rouzati, "Evil and Human Suffering in Islamic Thought: Towards a Mystical Theodicy", *Religions*, Vol. 9, no. 47, tahun 2018, hal. 272.

[454] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: Kegan Paul International, 1962, hal. 105.

(*without asking how*).[455] Pandangan moral Asyarian yang lebih metafisis mengandaikan bahwa tidak ada kebaikan dan keburukan yang dapat diukur secara objektif. Tuhan yang menciptakan nilai moral, apa yang dianggap baik, benar, buruk, jahat, tidak bersifat hakiki.[456]

Al-Gazâlî merupakan satu dari para teolog sekaligus filsuf-sufi yang paling penting dalam membangun teodisi Islam. Ia memformulasikan teodisi Islam dengan dasar paham *occasionalisme*.[457] Memodifikasi Asyarianisme, Al-Gazâlî memandang kebaikan dan kejahatan bergantung kepada Kehendak Tuhan. Setiap manusia tidak bisa menjamin suatu peristiwa pasti terjadi, dan pikiran manusia tidak dapat menjelaskan peristiwa secara mutlak, karena peristiwa itu terjadi dalam koridor kehendak Tuhan. Namun kejahatan terkait dengan kedirian manusia. Sumber kejahatan manusia adalah hawa nafsu manusia.

Al-Ghazali juga mendukung *occasionalisme* dengan menolak determinasi absolut dari kausalitas alamiah dan kausalitas sekunder dalam peristiwa kejahatan. Semua terjadi dengan kehendak-Nya dalam probabilitas. Apa yang Dia kehendaki terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak terjadi. Sehingga pembangunan karakter jiwa dan pribadi itu penting, sampai orang memahami dengan penuh kepasrahan (tawakkul) bahwa tidak ada yang lebih menakjubkan dari suatu peristiwa dunia ini melebihi apa yang sudah terjadi dengan kehendak-Nya (*laisa fî al-Imkân abda' mimmâ kâna*).[458]

Teolog Islam lainnya memiliki kecenderungan, bahwa teodisi bukan saja digunakan untuk mendukung *omnipotensi* dan *omnibenevolensi* Tuhan, tapi juga untuk mempertahankan kemurnian doktrin monoteisme dan mendukung keadilan Tuhan. Argumen ini bersifat mono-dualistik. Pendukungnya antara lain Murtadha Muthahari, yang berpandangan bahwa pada dasarnya kebaikan dan kejahatan secara

---

[455] Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*. … hal. 116-117.

[456] Frank Lloyd Sindler, *Comparative Study of Christian, Jewish and Islamic Theodicy*, Charlotte, North Carolina, 2011, hal. 72.

[457] Frank Lloyd Sindler, *Comparative Study of Christian*, hal. 64. Lihat juga John. L. Esposito, *Ensiklopedia Oxford*: Dunia Islam Modern, Jakarta: Penerbit Mizan, 2001, hal. 112.

[458] Frank Lioyd Sindler, *Comparative Study*, hal. 78.

fenomenologis memang ada, tetapi secara esensial yang ada hanyalah kebaikan, sedangkan kejahatan hanyalah ketiadaan murni. Kebaikan yang ada merupakan manivestasi dari sifat omnipotensi Tuhan. Argumen ini menolak ide dualisme sehingga tidak mengharuskan dua sumber wujud dan nilai, sekaligus menekankan esensi yang tunggal dari realitas sebagaimana menjadi penekanan utama dalam ajaran tauhid.[459]

Sayangnya, teodisi Leibniz dipandang kurang memadai untuk menjawab problem penderitaan secara konkret dengan saling membantu secara ekonomi, saling merangkul secara sosial, dan saling menopang secara psikologis. Kritik terhadap Leibniz berdatangan. Salah satunya dari Frederick Sontag dalam artikelnya *Anthropodicy or Theodicy? A Discussions with Becker's: The Structure of Evil* dan sebuah bab dalam buku dengan judul *Anthropodicy and the Return of God*. Sontag berangkat dari pemahaman bahwa manusia dapat melakukan kesalahan. Kesalahan ini berlaku menurut ukuran ilmu pengetahuan, sehingga dapat diperbincangkan dan bukan kesalahan secara religius yang terkadang tidak dapat diukur oleh ilmu pengetahuan.[460]

Inilah cikal-bakal kejahatan menurut paradigma antropodisi. Kejahatan bukan berasal dari luar, melainkan dari manusia, sehingga manusia dapat mengukur dan mencari solusi terkait kesalahan-kesalahan yang diperbuatnya. Sistem yang dikonstruksi antropodisi memosisikan manusia sebagai sentra. Kini paradigma tersebut berkembang menjadi antroposen (*anthropocene*). Antroposen merupakan pertanda beralihnya penyebab perubahan zaman, yaitu dari zaman es (holosen) menuju zaman manusia (antroposen). Manusia merupakan penyebab perubahan terhadap berbagai keadaan kehidupan, mulai dari iklim udara, kebersihan laut, dan sejumlah hal lain. Dengan tersentralisasi pada manusia, antropodisi memosisikan manusia sebagai

---

[459] Penulis merujuk pada Sujiyat Zubaidi, "Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi" Jurnal *TSAQAFAH*, Vol. 7 No. 2, 2011, hal. 247-272.

[460] Frederick Sontag, "Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's: The Structure of Evil," *Journal of the American Academy of Religion* XLIX, no. 2, 1981: 267.

penentu keadaan.[461]

Sontag meyakini bahwa manusia dapat menjelaskan cikal-bakal penderitaan, menelusurinya, dan menemukan jalan keluar penderitaannya. Perspektif ini menghantarnya untuk membela kehendak bebas manusia yang dipersoalkan teodisi. Teodisi telah menerapkan sebuah sistem dan struktur untuk menyalahkan kehendak bebas manusia. Padahal, kehendak bebas ini bukan saja dapat tertuju pada keburukan, tetapi juga kebaikan, sehingga kesalahan-kesalahan yang telah terjadi dapat direvisi.[462]

Dengan ilmu pengetahuan, Sontag percaya bahwa manusia dapat melalui semuanya ini. Walaupun, Sontag menyadari bahwa keberagaman pengetahuan manusia tentang kebaikan dapat memicu penderitaan. Antropodisi dapat terealisasi hanya jika manusia memiliki kapasitas untuk melakukan kebaikan secara setara. Dengan demikian, setiap penderitaan dapat diobservasi, ditelaah, dan dianalisis oleh ilmu pengetahuan. Jika penderitaan tidak berada dalam ruang lingkup ilmu pengetahuan, maka manusia berpotensi untuk kembali kepada teodisi dengan berserah kepada Allah atau yang Sontag sebut sebagai *the return of God*.[463] Untuk tidak kembali kepada Allah, manusia harus dapat menjelaskan dan mencari solusi atas penderitaannya sendiri.

Dengan mengeksklusif cikal-bakal penderitaan dan solusi terhadap penderitaan dari ihwal religius, antropodisi berusaha memosisikan kemandiriannya. Antropodisi tidak bergantung pada penderitaan dari luar, melainkan melihat penderitaan dari manusia sepenuhnya. Manusia dapat menjadi pelopor problem sekaligus solusi. Manusia dapat membangun kepedulian terhadap manusia lainnya dengan menciptakan jalan keluar bagi penderitaan manusia lain. Titik kepedulian itu yang disebut sebagai antropodisi. Antropodisi mewujud ketika manusia menderita dan manusia lain hadir untuk menghibur, menguatkan, dan

---

[461] Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, London: Allen & Unwin, 2017, hal. 70.

[462] Sontag, "*Anthropodicy or Theodicy*," hal. 273.

[463] Sontag, "*Anthropodicy or Theodicy*," hal. 273.

memberi topangan. Antropodisi sangat berfokus pada hal-hal praktik untuk mengonstruksi solidaritas sosial bagi sesama yang menderita.

Karman menilai bahwa konstruksi kepedulian antar manusia merupakan kritik utama antropodisi terhadap teodisi. Bahasa teodisi tak menyentuh hati orang yang putus asa karena penderitaan. Teodisi terlalu sibuk meyakinkan logika rasio, hingga melupakan logika hati. Antropodisi sanggup menyentuh hati korban kemalangan agar mereka dapat lebih leluasa mengekspresikan kepedihan mereka. Inilah yang dibutuhkan korban musibah yang tak bersalah. Antropodisi menyatakan keberpihakan pada manusia sebagai korban kemalangan. Keberpihakan antropodisi dapat mewujud secara konkret melalui topangan manusia lainnya.

Mengaca pada Fazlur Rahman yang konsen terhadap disparitas studi hukum Islam dan teologi. Ia menilai penting untuk meletakkan teologi dan hukum dalam hubungan yang saling terkait dan organis. Ia menyebutnya sebagai *Functional Interdependence of Law and Theology*.[464] Pengabaian terhadap hal ini akan memencilkan teologi dari hukum, dan pada gilirannya mereduksi pesan universal Islam. Agar teologi menjadi partner yang mutual bagi hukum, corak teologi yang dibutuhkan tentu bukan yang bersifat *defensive theology*,[465] atau teologi yang bersifat ketuhanan murni, akan tetapi teologi yang membumi yang diorientasi-kan pada pencapaian kemaslahatan manusia.

Dalam pandangan penulis, teodisi yang digunakan Leibniz untuk membela kemahabaikan dan kemahakuasaan Allah di hadapan realitas penderitaan, cenderung berhenti pada ranah teori tanpa praktik. Sementara antropodisi yang diusung Sontag dalam wujud solidaritas sosial yang mengedepankan praktik untuk mengkritik teodisi yang terlampau abstrak dalam membela Allah tanpa memedulikan penderitaan manusia. Antropodisi ini tampaknya terlalu sosialis dan

---

[464] Lihat, Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. von Grunebaum ed., *Theology and Law in Islam*, hal. 89 – 97.

[465] Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", dalam G. E. von Grunebaum ed., *Theology and Law in Islam*, hal. 3 – 23.

cenderung berpegang pada kemampuan manusia, sehingga mengeksklusi aspek religius dalam solidaritas sosial. Penulis menggunakan konsep teodisi etis Levinas dengan istilah yang penulis sebut sebagai teo-antropodisi.

Paradigma teodisi etis digunakan Levinas untuk memperlihatkan kehadiran Allah melalui manusia yang bertanggung jawab terhadap penderitaan sesamanya. Dari keprihatinannya terhadap penderitaan, Levinas membangun etika tanggung jawab sebagai respons etis terhadap penderitaan yang menolak respons teoretis yang diprakarsai teodisi tradisional. Baginya, yang terpenting dan krusial bukanlah berteori tentang penderitaan, melainkan respons etis untuk menangani penderitaan.[466]

Dari sini kita menyaksikan bahwa teodisi etis berbeda dengan teodisi atau pun antropodisi, karena Levinas berusaha menggiring teodisi ke hal-hal yang bersifat praktik, sehingga pembelaan mengenai kebaikan dan kemahakuasaan Tuhan dapat dirasakan oleh orang-orang yang menderita.[467] Levinas memilih cara-cara etis untuk menangani penderitaan ketimbang berteori tanpa bukti kepedulian etis.

Saat seseorang hadir untuk bertanggung jawab bagi yang lain, ia tidak sendiri, tetapi turut memanifestasikan jejakjejak Tuhan. Karena, bagaimanapun antropodisi berpotensi untuk memicu sekat-sekat dalam solidaritas sosial, karena tidak didorong oleh hal-hal terkait agama. Solidaritas sosial berpotensi untuk menumpul jika agama tidak dilibatkan, karena agama memiliki keterhubungan erat dengan perilaku manusia.[468]

Levinas membuktikan bahwa Allah turut bertanggung jawab terhadap penderitaan manusia melalui kasih dari manusia yang lain. Itu artinya, Levinas tidak mengeksklusi Allah (*theo*) dan manusia (*anthropos*)

---

[466] Jennifer Geddes, "Theodicy, Useless Suffering, and Compassionate Asymmetry," *Religions* 9, no. 4 (2018): 1-8.

[467] Joel Michael Reynolds, "Killing in the Name of Care," dalam *Levinas Studies* vol. 12 tahun 2018, hal. 154.

[468] Charles A Kimball, *When Religion Becomes Evil,* New York: HarperCollins, 2008, hal. 1.

di tengah penderitaan. Keduanya nyata di dalam tanggung jawab seorang bagi yang lain. Ini yang penulis sebut sebagai teoantropodisi, karena Levinas bukan saja mendorong teodisi etis, tetapi juga antropodisi.

Dalam pandangan penulis, teoantropodisi dalam Islam menemukan landasan teologisnya dalam Hadis riwayat Muslim sebagai berikut

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِى. قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِى فُلاَنًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِى عِنْدَهُ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِى. قَالَ يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدِى فُلاَنٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِى يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِى. قَالَ يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ اسْتَسْقَاكَ عَبْدِى فُلاَنٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِى[469]

Dari Abu Hurairah Ra. berkata; Rasulullah Saw bersabda: *"Sungguh Allah azza wajalla berfirman di hari kiamat nanti; "Wahai anak Adam as (manusia)! Aku sakit dan kamu tidak menjengukku."*

Manusia menjawab: *"Wahai Rabbku! bagaimana bisa aku menjenguk-Mu sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta (tidak mungkin terkena penyakit)?"*

(Allah) menjawab: *"Bukankan kamu tahu bahwa ada hamba-Ku itu si fulan sakit, kamu tidak menjenguknya. Bukankah kamu tahu jika menjenguknya sungguh kamu akan mendapati-Ku padanya."*

Allah berfirman lagi: *"Wahai anak Adam! Aku minta makan tapi kamu tidak memberi-Ku makan."*

Manusia menjawab: *"Ya Rabbi! Bagaimana aku memberi makan pada-Mu*

---

[469] Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: 'Isa Babî al-Halabî, 1955, jilid 4, hal. 1990. No hadis 2569, *Kitab al-Birr, Bab Fadhl 'Iyâdat al Marîdh.*

sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta?"

Allah menjawab: *"Bukankah kamu tahu bahwa hamba-Ku si fulan meminta makan padamu, maka kamu tidak memberinya makan. Bukankah kamu tahu jika kamu memberinya makan sungguh kamu akan mendapati-Ku padanya."*

Allah berfirman lagi: *"Hai anak Adam! Aku minta minum padamu tapi kamu tak memberi-Ku minum."*

Manusia menjawab: *"Ya Rabbi! Bagaimana aku bisa memberi-Mu minum sedangkan Engkau adalah Rabb alam semesta?"*

Allah menjawab: *"Hamba-Ku si fulan minta minum padamu maka kamu tidak memberinya minum. Bukankah kamu tahu jika kamu memberinya minum kamu akan mendapat (pahala) tersebut di hadapan-Ku." (HR. Muslim)*

E. *Socio-Religious Model of Disability*

Dalam diskursus *disability studies*, ada sejumlah teori atau model disabilitas yang biasanya digunakan untuk menganalisis isu-isu disabilitas. Setiap model memiliki pandangan yang khas dan pemaknaan berbeda terhadap disabilitas. Pertama *Traditional Model of Disability* atau apa yang disebut Ro'fah dengan istilah model moral. Model ini tidak dapat dipisahkan dengan historisitas disabilitas itu sendiri, model ini memandang disabilitas sebagai fenomena magis, diasosiasikan kepada pelanggaran pantangan, hukuman atau hadiah dari Tuhan dan hubungan kausalitas lainnya.[470]

Selain itu Maftuhin menggunakan istilah berbeda namun memiliki pemaknaan yang hampir sama, yaitu pendekatan kultural. Yaitu pendekatan yang berusaha untuk memberikan pemahaman positif kepada individu penyandang disabilitas untuk menerima keadaannya, dan menyadari bahwa kondisi tersebut adalah bagian dari rencana Tuhan. Sebaliknya kepada non-disabilitas, pendekatan ini menurut Maftuhin menghendaki masyarakat untuk 'mengasihani' penyandang disabilitas dan menjadikan hidup mereka sebagai cerminan diri untuk

---

[470] Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur," *SIGAB: Jurnal Difabel* Vol 2, no. 2, 2015: 138.

bersyukur.[471]

Dalam penelitian penulis, model moral ini kadang disebut dengan model mistis dan model religius sekaligus, Pardeck dan Murphy misalnya mengatakan bahwa model ini adalah model pendekatan terhadap penyandang disabilitas yang tertua yang dapat ditemukan dalam sejumlah tradisi keagamaan termasuk tradisi Yahudi serta Kristen.[472]

Pendapat yang sama juga diamini oleh Clapton dan Fitzgerald menganggap bahwa model religius ini adalah model disabilitas tertua yaitu model yang didasarkan pada teks-teks dalam tradisi Yahudi dan Kristen.[473]

Dalam jumlah sedikit model ini juga penulis temukan dalam teks-teks literatur keislaman yaitu anggapan bahwa disabilitas adalah hukuman magis dari Allah. Misalnya adalah hadis yang populer yang menganggap bahwa berhubungan seksual di waktu menstruasi menyebabkan anak terlahir kusta.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَن وَطِئ امرأته وهي حائضٌ، فقُضِي بينهما ولَدٌ، فأصابه جُذَامٌ فلا يلُومَنَّ إلَّا نَفْسَه[474]

Dari Abû Hurairah ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: *"Barangsiapa yang menggauli istrinya dalam keadaan menstruasi lalu ditakdirkan mempunyai yang menderita kusta maka jangan ia menyelahkan kecuali dirinya sendiri"*

Riwayat yang sama juga dapat ditemukan misalnya dalam literatur tafsir, misalnya *Tafsîr Tsa'âlibî* ketika menafsiri ayat Al-Baqarah: 222

---

471 Arif Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori dan Indikator," *Tata Loka: Biro Penerbit Planologi Undip*, 19, no. 2, 2017: 99.

472 Pardeck, Jean A, and Murphy, John W. *Disability Issues for Social Workers and Human Services Professionals in the Twenty-First Century*. N.p., Taylor & Francis, 2012., hal. xviii

473 Clapton, J & Fitzgerald, The History of Disability: A History of \'Otherness\', New Renaissance Magazine, *http://www.ru.org/human-rights/the-history-of-disability-a-history-of-otherness.html*

474 Abû al-Qâsim al-Thabrânî, *al-Mu'jam al-Awsath*, Kairo: Dâr al-Haramain, 1995, juz 3, hal. 326, no. hadis 3300

tentang larangan menggauli wanita *haidh,* al-Suyûthî juga mengutip riwayat yang sama ketika menafsiri ayat ini.[475]

Kedua, Individual/Medical Model of Disability. Model individu atau medis ini menurut Oliver dapat dijelaskan dengan dua hal. Pertama, model ini menempatkan problem disabilitas pada diri individu yang memiliki disabilitas dan kedua, model ini juga melihat penyebab masalah berasal dari keterbatasan fungsional atau kerugian psikologis yang diasumsikan timbul dari individu. Kedua poin ini didukung oleh apa yang disebut dengan '*the personal tragedy theory of disability*' yang menunjukkan bahwa disabilitas adalah kejadian kebetulan, yang mengerikan, yang terjadi secara acak pada individu yang tidak beruntung.[476]

Dalam pandangan model ini normalisasi adalah tujuan utama, penyandang disabilitas dianggap perlu untuk diperbaiki dan dikembalikan "normal" seperti sedia kala.[477] Sehingga model ini semata-mata hanya melahirkan kebijakan yang sifatnya rehabilitatif, karena penyandang disabilitas dikategorikan "sakit" atau "cacat", maka kebijakannya adalah 'menormalkan' atau 'menyembuhkan' si individu dari disabilitasnya.[478] Perspektif ini juga mengasumsikan bahwa fungsi intervensi atau pengobatan adalah untuk memulihkan disabilitas sehingga individu akan lebih mampu berfungsi dan bermanfaat dalam masyarakat.[479] Menurut Maftuhin kebijakan-kebijakan pemerintah, melalui kementerian dan dinas sosial, masih banyak dipengaruhi oleh

---

[475] Abû Zaid Tsa'âlibî, *al-Jawâhir al- Hissân*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1418 H, juz 1, hal. 447. Lihat pula Al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t, juz 1, hal. 620.

[476] Michael Oliver, *Understanding Disability: From Theory to Practice,* New York: S.t Martin's Press, 1996, hal. 32.

[477] Kristjana Kristiansen, Simo Vehmas, and Tom Shakespeare, eds., *Arguing about Disability: Philosophical Perspectives,* London, New York, NY: Routledge, 2009, hal. 2.

[478] Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori Dan Indikator," hal. 99.

[479] Angi Stone-MacDonald and Gretchen Digman Butera, "Cultural Beliefs and Attitudes about Disability in East Africa," *Review of Disability Studies: An International Journal* 8, no. 1, 2014: 3.

model ini.[480] karena bentuk intervensi biasanya mencakup rehabilitasi medis dan penyediaan bantuan sosial.[481]

Ketiga, *Social Model of Disability*. Model ini mencoba mengalihkan fokus masalah dari yang sifatnya individualistis kepada problem sosial.[482] Dengan kata lain, persoalan disabilitas terletak pada faktor yang lebih luas dan bersifat eksternal yakni lingkungan sosial, dan bukan konsekuensi dari kekurangan fisik ataupun mental individu.[483] Kaplan dalam Stone-MacDonald dan Butera berargumen bahwa *Social Model* menganggap disabilitas sebagai aspek normal kehidupan dan bukan dipandang sebagai penyimpangan, ia juga menolak anggapan tentang sifat "kecacatan" yang dilekatkan kepada para penyandang disabilitas.[484]

Secara singkat, ide besar *Social Model* adalah, bahwa jika lingkungan dirancang untuk keseluruhan fungsi manusia dan menggabungkan akomodasi dan dukungan yang sesuai, maka orang-orang dengan keterbatasan fungsional tidak akan mengalami "disabilitas" dalam artian mereka dapat sepenuhnya berpartisipasi dalam masyarakat.[485] Walaupun pengaruh *Social Model* masih signifikan hingga saat ini, terutama pada wilayah kebijakan dan politik, namun faktanya pendekatan ini bukan tanpa kritik. Kritikan terhadap pendekatan ini banyak dikemukakan terutama oleh para aktivis maupun akademisi penyandang disabilitas yang menganut mazhab post-stukturalis dan juga feminis,[486] mereka menganggap bahwa *Social Model* mencoba menghilangkan subyektifitas individu penyandang disabilitas yang disebut sebagai "*the pain of impairment*", baik yang bersifat fisik maupun psikologis dengan menegasikan pengalaman yang dirasakan oleh para

---

[480] Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-Usul, Teori Dan Indikator," … hal. 99.

[481] Daniel Mont, *Measuring Disability Prevalence*, SP Discussion Paper, No. 0706, Washington, DC: World Bank, 2007, hal. 2–3.

[482] Michael Oliver, Bob Sapey, and Pam Thomas, *Social Work with Disabled People*, 4th ed, Practical Social Work Series, New York: Palgrave Macmillan, 2012, hal. 23.

[483] Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur," 2015, …. hal. 147.

[484] Stone-MacDonald and Butera, "*Cultural Beliefs and Attitudes about Disability in East Africa*," hal. 3.

[485] Mont, *Measuring Disability Prevalence*,… hal. 3.

[486] Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Li*teratur*," 2015, …. hal. 152.

penyandang disabilitas.[487]

Walaupun demikian, *Social Model* telah memberikan kontribusi besar terhadap kehidupan penyandang disabilitas. karena menurut Ro'fah selain berkontestasi dengan *Medical Model, Social Model* juga turut andil dalam memberikan hak-hak bagi penyandang disabilitas, karena peran utamanya juga mempolitisasikan isu disabilitas yang memberi ruang bagi penyandang disabilitas untuk bicara dalam konteks atau wacana hak asasi dan kewarganegaraan (*citizenship*). Di sinilah terlihat jelas peran Social Model dalam memunculkan pendekatan hak (*right based approach*) yang kini bisa dikatakan sebagai hegemoni dominan dalam penyusunan kebijakan (*policy making*) dan program pelayanan disabilitas, baik dalam skala lokal maupun internasional,[488] yang mana gagasannya telah merubah pandangan tentang disabilitas yang awalnya menganggap penyandang disabilitas sebagai obyek kebijakan menjadi subyek politik. Pandangan model ini berhubungan dengan kecendrungan saat ini, yang mana masyarakat memberikan peluang dan ruang kepada penyandang disabilitas untuk menjadi apa yang mereka inginkan. Hal ini sesuai dengan Undang-Undang nomor 8 tahun 2016 yang sudah mengatur hak-hak penyandang disabilitas sebagai bagian dari warga negara secara integral.[489]

Belakangan perhatian terhadap peran agama dalam studi disabilitas mendapat porsi besar, model religius yang cenderung dianggap negatif karena dahulu dipahami menafsirkan disabilitas sebagai hukuman tuhan, anggapan itu mulai ditelaah kembali. Kajian disabilitas seringkali menganggap pemikiran keagamaan tidak memiliki tempat dalam pemikiran tentang disabilitas. Sebagian karena kekhawatiran tentang

---

[487] Oliver, *Understanding Disability: From Theory to Practice*, … hal. 38.

[488] Ro'fah, "Teori Disabilitas: Sebuah Review Literatur," 2015, hal. 150.

[489] dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas menyebutkan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia menjamin kelangsungan hidup setiap warga negara, termasuk para penyandang disabilitas yang mempunyai kedudukan hukum dan memiliki hak asasi manusia yang sama sebagai Warga Negara Indonesia dan sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari warga negara dan masyarakat Indonesia merupakan amanah dan karunia Tuhan Yang Maha Esa, untuk hidup maju dan berkembang secara adil dan bermartabat.

cara-cara bermasalah di mana tradisi agama di masa lampau dalam memandang disabilitas. Misalnya, Albrecht, Seelman, dan Bury's dalam *Handbook of Disability Studies* membahas beberapa tradisi agama dan mencatat poin kontradiktif mereka: "Tulisan-tulisan dari Perjanjian Lama menyarankan sikap paradoks, yang mendesak masyarakat untuk bermurah hati dan baik hati penyandang disabilitas, sementara juga menyatakan bahwa disabilitas adalah tanda dari murka Allah".[490]

Pada saat yang sama, beberapa sarjana berpendapat kuat bahwa tradisi keagamaan perlu menjadi bagian dari kajian tentang disabilitas. Misalnya, Sarah Imhoff berpendapat bahwa sarjana studi disabilitas perlu lebih memperhatikan agama. Ini karena Imhoff mencatat bahwa sebagian besar penyandang disabilitas menganggap diri mereka sebagai orang beriman.[491]

Kajian disabilitas perlu melibatkan agama dan mendapatkan manfaat dari mengintegrasikan studi agama dalam metodologinya. Salah satu penelitian ini menunjukkan bahwa menilai kebutuhan spiritual atau agama pasien merupakan tantangan bagi profesional kesehatan, dan mereka merasa tidak memiliki alat yang memadai.[492]

Imhoff juga menegaskan bahwa agama dapat menjadi bagian integral dari pemaknaan bagi penyandang disabilitas. Bagi penganut model sosial disabilitas, ide-ide keagamaan, teks, komunitas, dan praktik harus dianggap sebagai bagian dari wacana sosial yang membangun tubuh penyandang disabilitas. Bagi mereka yang menggunakan model medis, ide-ide keagamaan, teks, komunitas, dan praktik memiliki efek nyata pada status mental dan tubuh. Dan bagi mereka yang terbuka terhadap model-model baru, studi agama menawarkan ruang dari mana kita mungkin mulai berpikir tentang makna dan pengalaman disabilitas.

---

[490] Gary L. Albrecht, Katherine D. Seelman, Michael Bury, *Handbook of Disability Studies*. India: SAGE Publications, 2011, hal. 17.

[491] Imhoff, S. (2017). "Why disability studies needs to take religion seriously." *Religions* Vol. 8, no. 9, 2011, hal. 186.

[492] Royal College of Nursing. *RCN Spirituality Survey 2010: A Report by the Royal College of Nursing on Members' Views on Spirituality and Spiritual Care in Nursing Practice*. London: Royal College of Nursing. 2011

Artinya, tidak peduli di mana seseorang berdiri sehubungan dengan studi disabilitas, kajian agama memiliki wawasan baru untuk dibawa.[493]

Ini yang membuat penulis tertarik untuk mengelaborasi dua model disabilitas yaitu model sosial dan model religius dengan pemaknaan baru yang berkonotasi positif. Ketika cara pandang terhadap penyandang disabilitas mengalami perubahan masa demi misalnya dari model penanganan normatif, sosial model, medis model maka postulat konstruksi *Taklîf* penyandang disabilitas juga berubah dari yang awalnya hanya berbasis dasar teologis beranjak menuju paradigma teo-antropodisi dengan melibatkan para penyandang disabilitas karena nyatanya memang ditemukan kekurangan akses dan fasilitas yang berpihak pada penyandang disabilitas juga menjadi dasar perlunya kajian ini. Menyusun konsep utuh tentang *fiqih* yang ramah terhadap penyandang disabilitas menjadi penting untuk segera dilakukan. Hal ini selain memberikan dasar teologis keberpihakan Islam terhadap mereka, juga memberikan panduan bagi mereka untuk melakukan ibadah sesuai dengan kondisi dan kemampuannya.

Hal tersebut diperkuat dengan banyaknya temuan dalam literatur ilmu ushul fiqih yang cenderung memberikan *rukhshah* secara langsung tanpa improvisasi terhadap metodologi hukum Islam agar memiliki muatan inklusi.

Dari pemaparan tentang syarat *taklîf*, terdapat dua masalah metodologis mesti ditelaah bersama. Pertama: kajian terhadap Islam dan disabilitas masih bersifat medis, sehingga fokus kajian tersebut hanya berputar antara *rukhshah* dan *'azimah*, yang terjebak dalam imajinasi performa ibadah penyandang disabilitas secara individual. Kedua: belum tersedianya epistemologi hukum Islam yang memakai paradigma sosial, yang mengatur hubungan antara masyarakat dan penyandang disabilitas secara inklusi.

Dalam pandangan penulis, penulis sepakat dengan Zanuar Mubin

---

[493] Imhoff, S. (2017). "Why disability studies needs to take religion seriously." *Religions* ….. hal. 192.

dan Masykur Rozi bahwa *Ushûl fiqih* dan *Maqâshid* dapat hadir untuk mengisi ruang ini paling tidak dalam dua hal yaitu Inklusivasi Konsep *al-ahliyyah* dan pemanfaatan *Maqas}id asy-Syari'ah* sebagai Strategi Pemenuhan Hak Akses.[494]

1. Inklusivasi Konsep *al-Ahliyyah*

Ketentuan hak penyandang disabilitas agar memiliki kesempatan dan kualitas yang sama dalam sosial keagamaan adalah melalui dasar konseptualnya, yakni *ahliyyah al-wujûb*. A*l-ahliyyah al-wujûb* adalah kecakapan seseorang yang dinilai pantas untuk menerima kewajiban dan hak. *Ahliyyah al-wujûb* ini berjasa dalam menentukan siapa saja yang akan dibebani hukum syar'i.[495] Para ahli ushul al-fiqh bersepakat bahwa *al-ahliyyah al-wujûb* dibagi menjadi dua, yakni: *ahliyyah al-wujûb al-kâmilah* dan *ahliyyah al-wujûb an-nâqisah*. Adapun yang pertama adalah kecakapan yang memungkinkan seseorang dapat menerima hak dan kewajiban secara bersamaan. Sedangkan yang kedua, kecakapan seseorang yang hanya menerima hak atau kewajiban saja.[496]

Selain *ahliyyah al-wujub*, ada jenis lain yang disebut *ahliyyah al-ada'*. *Al-ahliyyah al-ada*' dipahami sebagai kecakapan tertentu yang menjadikan ucapan dan perilakunya dapat dipertimbangkan secara hukum.[497] Artinya, dengan ketentuan ini, segala akad dan tasharuf yang secara merdeka dilakukan dari seseorang yang memiliki ahliyyah al-ada' akan menimbulkan akibat hukum sebagaimana yang tercantum dalam hukum Islam.

Adapun dasar daripada *al-ahliyyah al-ada*' adalah berakal dan balig. Tanpa kedua entitas tersebut, *ahliyyah al-ada*' akan teranulir.[498]

---

[494] Mubin, Zanuar; Rozi, Masykur. "Socio-Religiuos Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal." dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, no. 2, tahun 2019, hal. 143-162.

[495] Khalâf, Abdul Wahâb. '*Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah al-Madanî, 2010, hal. 127

[496] Khalâf, Abdul Wahâb. '*Ilmu Ushûl al-Fiqh* … hal. 128.

[497] Khalâf, Abdul Wahâb. '*Ilmu Ushûl al-Fiqh* … hal. 129.

[498] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfâ fi Ushûl al-Fiqh,* Madinah: Jâmi'ah al-Islamiyah, tth, hal. 277.

Hal-hal yang menganulir *al-ahliyyah al-ada'* oleh para pakar *ushûl fiqih* disebut dengan istilah "*awâridh al-ahliyyah*". Jika yang menjadi dasar kriteria *ahliyyah al-ada'* adalah berakal dan balig, berbeda dengan *ahliyyah al-wujûb* yang mengambil eksistensi sebagai manusia sebagai dasar penetapannya. Artinya selama dia menjadi manusia bagaimanapun keadaan jiwa dan fisiknya, masih dianggap memiliki kriteria ini.[499] Implikasinya, seluruh manusia memiliki kesempatan yang sama dalam mendapatkan kewajiban dan hak, tak terkecuali para penyandang disabilitas.

Kaitannya dengan disabilitas, adalah posisinya yang di tempatkan dalam *ahliyyah al-wujûb* yang memiliki hak dalam mendapatkan akses. Hal ini menurut penulis pantas untuk ditambahkan dalam daftar tersebut, mengingat penyandang disabilitas juga masuk dalam kategori *insaniyyah* yang dijadikan dasar sebagai penetapan *ahliyyah al-wujûb*. Hal ini berarti, tanggung jawab dalam memberi hak akses tersebut diatur oleh syari'at Islam seperti permasalahan lain semisal wakaf, waris, hibah dan yang lain sebagainya.

Isyarat penyandang disabilitas berhak mendapatkan akses dapat dilacak dalam Q.S. 80:1-11. Diceritakan bahwa Abdullah bin Ummi Maktûm, seorang tunanetra, mendatangi Rasulullah guna menanyakan suatu hal. Oleh karena keadaannya yang tidak bisa melihat, pertanyaan Ibnu Ummi Maktûm memotong ucapan Rasulullah. Lantaran hal itu, Rasulullah memalingkan wajahnya, lalu Allah SWT menegurnya dengan beberapa ayat ini.[500] Kesebelas ayat tersebut mengisyaratkan pentingnya memberikan akses kepadanya dengan mendengarkan pertanyaan yang hendak disampaikan oleh Ibnu Ummi Maktûm. Hak dalam konteks ini adalah kesempatan mendapat pendidikan dan pengajaran dari Rasulullah.

Sebagaimana dituliskan oleh Marwân al-Qudûmi, setidaknya ada

---

[499] Khalâf, Abdul Wahâb. '*Ilmu Ushûl al-Fiqh* … hal. 127.

[500] al-Râzî, Fakhr al-Dîn. Mafatîh al-Ghaib. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabî, 1420 H, juz 31, hal. 55-56.

empat jaminan dari syari'at untuk penyandang disabilitas. Pertama: akses dalam mendapatkan penghidupan secara mandiri. Kedua: akses mendapatkan pengembangan potensi. Ketiga: akses menggapai cita-cita semampunya. Keempat: hak dalam melindungi privasinya.[501] Setidaknya, keempat hal ini bisa dijadikan sebagai gambaran awal dalam mengimplementasikan konsep inklusi.

2. *Maqâshid asy-Syarî'ah* sebagai Strategi Pemenuhan Hak Akses

Akses dalam perspektif studi disabilitas adalah lingkungan yang dapat didekati, dipakai atau digunakan dengan mudah oleh penyandang disabilitas, definisi ini mengacu kepada akses fisik. Satu lagi macam akses adalah kesempatan partisipasi penyandang disabilitas menjadi bagian dalam aspek yang luas, seperti pendidikan, pekerjaan, atau kesempatan merasakan kehangatan bersama non-disabilitas.[502] Yang kedua ini disebut oleh Gary dengan akses partisipasi, namun penulis lebih suka menyebutnya dengan akses sikap, karena memiliki cakupan yang lebih luas dan dapat dikembangkan dalam berbagai disiplin ilmu keislaman.

Aspek pemenuhan hak penyandang disabilitas atas akses dapat dibenarkan melalui *al-maqâshid asy-syarî'ah*. Jaser Audah berpendapat bahwa peran Al-Maqasid menjadi penting dalam meningkatkan pemenuhan hak manusia. Syariat Islam bahkan menjadi pelayan dalam memenuhi hak di tengah tuntutan arus modernitas seperti saat ini.[503]

Berbeda dengan konsepsi *maqâshid* yang dikemukakan oleh ulama klasik seperti Al-'Amiri yang berbasis pada pemberian hukuman, maupun Al-Ghazali yang berbasis bagi pencegahan dari bahaya dan kerusakan. Dalam *maqâshid* yang digunakan dalam

---

[501] Marwan al-Qudumi, "Huquq al-Ma'aq fi asy-Syari'ah alIslamiyyah", dalam *al-Majallat Jami'ah an-Najah li al-Abhats al-Ulum alInsaniyyah*, Vol. 18, No. 03 tahun 2004, hal. 538.

[502] Gary L. Arbercth (Ed), *Encyclopedia of Disability*. United States of America: Sage Publications, 2006, hal. 9.

[503] Jaser Audah, *Maqas}id as-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'in,* Kairo: al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmi, 1981, hal. 58.

pengadaan akses bercorak '*maqâshid* pasca-Ibnu Asyur', dimana menjadi pisau analisis dalam pembentukan nilai dan tatanan sosial.[504]

Berdasarkan konsep tersebut, pembahasan *maqâshid* merupakan analisis lanjutan dalam pemenuhan hak akan akses sebagaimana dalam pembahasan sebelumnya. Dengan demikian, pengadaan akses bagi penyandang disabilitas memiliki landasan yang kuat secara metodologis, yakni ushul fiqih dalam *ahliyyah al-wujûb* sebagai legitimasi hak, lalu *maqâshid* dalam strategi pemenuhan hak. Penyandang disabilitas mendapatkan kesulitan yang bisa diakomodasi dengan klasifikasi *masyaqqah*. Asy-Syâthibî membagi *masyaqqah* menjadi dua, yakni *masyaqqah 'ammah* yang dirasakan oleh sebagian besar umat manusia, dan *masyaqqah khasshah*, yang hanya bisa dirasakan oleh orang-orang tertentu.[505] Penulis memasukkan *masyaqqah* yang disebabkan kekurangan akses bagi penyandang disabilitas masuk dalam kategori kedua. Menurut Asy-Syâthibî pula dalam menyikapi masyaqqah ini diselesaikan dengan rukhshah dengan perspektif perluasan hukum syara' untuk memenuhi hak, dengan batasan perluasan tersebut tidak berseberangan dengan ketaatan beragama.[506] Dengan kata lain, pensyari'atan penyediaan akses dibenarkan untuk menggunakan term *rukhshah.*

Sejalan dengan itu dari kacamata kaidah fiqih, kebutuhan atas akses disebut dengan *al-hajjah al-khashah*, yakni kebutuhan yang berkenaan dengan sebagian saja.

Tentu saja, kebutuhan tersebut boleh disikapi dengan pensyari'atan penyediaan akses dengan tiga syarat: 1) tidak kontradiksi dengan ketentuan syari'at, 2) kebutuhan tersebut bersifat faktual dan empiris, 3) implementasi kebutuhan tersebut tidak

---

[504] Muhammad Habib bin al-Kaujah, *Baina 'Ilmay Ushul al-Fiqh wa Maqasḥid asy-Syar'iyyah al-Islamiyyah*. Vol. 2, Qatar: Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islamiyyah, 2004, hal. 171.

[505] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi asy-Syathibi, al-Muwaffaqat. . Vol. 1, (Saudi Arabia: Dâr Ibn Affan,1997), 474.

[506] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi asy-Syathibi, Ibid., 472.

berseberangan dengan *maqasid asy-syar'iyyah*.[507] Menurut penulis, tidak ada satupun dari pengadaan akses yang bertentangan dengan ketiga syarat tersebut. Sehingga penyediaan akses bersifat *hâjah* dalam kaca mata kaidah fiqih.

Model yang penulis sebut sebagai *Socio-religious Model of disability* ditawarkan untuk diinternalisasikan dalam kajian ini. Sebagai konsekuensi dari paradigma ini, kajian tidak lagi memusatkan pada individu penyandang disabilitas, akan tetapi pada hubungan antara masyarakat dan penyandang disabilitas, khususnya dalam aspek dan status hukum bagi masyarakat normal dalam menyediakan akses bagi penyandang disabilitas. Demikian itu, penulis sebut dengan paradigma *Socio-religious Model of Disability* (SrMD), yang bermakna membentuk perilaku masyarakat muslim yang inklusi dengan perantara hukum dan moral Islam. Menurut Michael Schillmeier, kajian seperti ini disebut *rethingking disability* yakni merancang kembali konsep studi disabilitas.[508]

Dengan membawa paradigma medis, penyandang disabilitas dipahami sebagai akibat dari suatu kegagalan fungsi organ tubuh (*impairment*) sehingga menjadi penghambat dalam menjalankan ibadah. Oleh karena posisi netralitas tersebut produk hukum yang dihasilkan tidak beratensi terhadap penyandang disabilitas, kecuali sedikit sebagai pengecualian dari performa ibadah yang tidak sesempurna pada umumnya. Sehingga bagi orang yang tidak bisa sempurna karena disabilitas dicukupkan dengan pemberian keringanan (*rukhshah*).

Dalam konteks penyediaan fasilitas di ruang publik. Abu Ya'la al-Farra' menyatakan penyediaan ruang publik (*hilqat al-qaum*) harus berdasarkan asas keselamatan bersama.[509] Hal itu berkaitan dengan kemaslahatan umum (*al-maslahat al-'ammah*) dan temasuk dalam

---

507 Shalih bin Ghanim al-Sudlan, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah al-Kubrâ wa Ma Tafarra'a Minhâ,* Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyyah, 1417 H, hal. 287-291

508 Michael Schillmeier, *Rethingking Disability,* New York: Routledge, 2010, hal. 15.

509 Abu Ya'la bin Muhammad bin al-Husain al-Farra' al-Hanbali, *al Ahkam as-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 2000, hal. 224.

prospek *hifz an-nafs*.

Penulis berpendapat bahwa pemberian rukhshah dengan mengurangi kadar dan kualitas partisipasi ibadah tidak boleh dijadikan pilihan utama, sepatutnya yang harus dilakukan juga adalah penyediaan akses. Demikian itu, taklîf bagi penyandang disabilitas harus dimulai dari penyediaan akses jika dimungkinkan.

Dalam konsepsi kaidah fiqih bahwa salah satu penyebab rukhshah adalah al-*hâjah*.[510] Sebagaimana dituliskan oleh Marwan Al-Qudumi, setidaknya ada empat jaminan dari syari'at untuk penyandang disabilitas. Pertama: akses dalam mendapatkan penghidupan secara mandiri. Kedua: akses mendapatkan pengembangan potensi. Ketiga: akses menggapai cita-cita semampunya. Keempat: hak dalam melindungi privasinya.[511] Setidaknya, keempat hal ini bisa dijadikan sebagai gambaran awal dalam mengimplementasikan konsep inklusi.

Konstruksi *taklîf* dengan instrumen *ahliyyah* dan *maqâshid* pada akhirnya akan berujung pada penciptaan Fiqh penyediaan akses, sehingga ketentuan *rukhshah* tidak menjadi pilihan langsung dalam menyikapi keterbatasan penyandang disabilitas berpartisipasi dalam tempat-tempat ibadah yang sebenarnya merupakan masalah kekurangan akses.

Dalam permasalahan ibadah, akses bagi penyandang disabilitas bukan hanya semata-mata mengatur bagaimana cara seorang penyandang disabilitas melakukan peribadahan secara privat di tengah keterbatasannya. Akan tetapi menekankan pada pengembangan potensi agar dapat berkumpul dengan orang normal di tempat yang sama, yakni masjid.

Misalnya dalam kewajiban ibadah haji, penyandang disabilitas masih tetap terkena kewajiban menjalankan ibadah haji selagi masih

---

[510] Umar bin Muhammad Umar Abd ar-Rahman, *Maqalat fi al-Rukhshah wa al-'Azîmah,* t.t.,: Maktabah Alûkah, t.th., hal. 29.

[511] Marwan al-Qudumi, "Huquq al-Ma'aq fi asy-Syari'ah alIslamiyyah", dalam *al-Majalat Jami'ah an-Najah li al-Abhats al-Ulum alInsaniyyah*, Vol. 18, no. 03, tahun 2004, hal. 538.

mempunyai *ahliyyat al-adâ*, makna kemampuan yang ada dalam ayat

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah.

Makna *istithâ'ah* yang dimaksud dalam pandangan penulis adalah sesuai dengan penafsiran Al-Hasan yang memaknainya sebagai

القُدْرَةُ عَلَى الوُصُولِ إِلَى البَيْتِ[512]

Kemampuan sampai ke baitullah,

dengan makna ini menjadi kewajiban pemangku kebijakan menyediakan akses dan fasilitas yang membuat mereka sampai ke baitullah. Semangat inilah yang dalam pelaksanaan haji 2023 kementerian agama mengusung slogan Haji Ramah Lansia dan Penyandang Disabilitas.

Kasus yang juga dapat dicontohkan jika Fiqih Akses ini diterapkan adalah perlunya masjid yang menjadi tujuan beribadah penyandang disabilitas untuk menyediakan fasilitas yang memudahkan akses, misalnya perlunya disediakan mushaf braile, juru isyarat atau penyediaan layanan bersuci yang mudah diakses penyandang disabilitas fisik.

Dalam masalah mu'amalah, penyandang disabilitas harus disediakan akses pekerjaan yang memadai agar dapat hidup dengan usahanya sendiri semampunya. Dalam masalah pernikahan, harus dibuat konsep kafaah yang berimplikasi mengantar penyandang disabilitas mendapatkan sakinah, mawaddah wa rahman serta keseimbangan peran dalam berumah tangga.

Socio-religious Model of Disability merupakan sebuah rancangan untuk membentuk masyarakat muslim yang aksesibel dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu keislaman. *Socio-religious Model*

---

[512] Fadhl bin Hasan At Tabrasî, Tafsîr Majma' al Bayân, Beirut: Dâ al Murtadhâ, 2006, jilid 2, hal. 350.

of Disability (SrMD) merupakan upaya penggabungan *social model of disability* dengan wacana fiqih kontemporer yang menekankan pada pengentasan masalah diskriminasi. Pengentasan diskriminasi tersebut menggunakan strategi fiqih dengan mensyari'atkan penyediaan akses.

Islam menjadikan manusia sama dalam segi martabat kemanusiaan, oleh karena itu wacana dan kampanye kesetaraan bagi penyayang disabilitas dalam memiliki hak dalam mengakses tempat-tempat ibadah, dan tempat-tempat yang erat kaitannya dengan kegiatan sosial keagamaan sangatlah penting demi menjaga martabat penyandang disabilitas.[513]

F. *Taklîf* Penyandang Disabilitas

1. *Taklîf* Penyandang Disabilitas Mental dan Penyandang Disabilitas Intelektual

Syarat yang utama dalam *Taklîf* adalah akal dan kehendak bebas dalam melakukan perbuatan, Penyandang Disabilitas Mental dan Penyandang Disabilitas Intelektual dianggap sebagai orang yang mengalami gangguan dalam pikiran, perilaku, dan perasaan yang termanifestasi dalam bentuk sekumpulan gejala dan/atau perubahan perilaku yang bermakna, serta dapat menimbulkan penderitaan dan hambatan dalam menjalankan fungsi orang sebagai manusia.

Penyandang Disabilitas Mental Dan Penyandang Disabilitas Intelektual dalam kaitannya dengan *Taklîf* adalah menghukumi status ahliyyah atau kelayakan hukumnya ada Penyandang Disabilitas Mental yang masuk dalam kategori tidak berakal yaitu kelompok Penyandang Disabilitas Psiko Sosial otomatis tidak terkena *Taklîf* yang bersifat fisik meskipun masih terkena *Taklîf* yang bersifat finansial dan ada Penyandang Disabilitas Mental Perkembangan Dan Penyandang Disabilitas Intelektual yang masih masuk dalam

---

[513] Mubin, Zanuar; Rozi, Masykur. "Socio-Religiuos Model of Disability: Sebuah Rancangan Awal." dalam *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 4, no. 2, tahun 2019, hal. 143-162.

kategori berakal maka terkena *Taklîf* yang bersifat fisik dan finansial.

2. *Taklîf* Penyandang Disabilitas Sensorik

Tidak ada perbedaan pendapat di antara para *fuqahâ* bahwa disabilitas netra tidak menghilangkan *ahliyyah* (kecakapan hukum), penyandang disabilitas sensorik netra sama hukumnya seperti orang yang dapat melihat kecuali dalam beberapa hal yang bersifat darurat, maka penyandang disabilitas sensorik netra tetap terbebani *Taklîf* baik yang bersifat fisik ataupun finansial kecuali hal-hal yang memang tidak dibebani kepada mereka karena *udzur* atau *dharûrat*.[514]

Dalam rata-rata disiplin ilmu *Qawâ'id Fiqh* utamanya pada *Asybâh wa Nazhâir*, dibahas satu bab khusus tentang hukum penyandang disabilitas sensorik netra, As-Suyuthi misalnya mengutip dari Abi Hamid menyatakan bahwa penyandang disabilitas sensorik netra mempunyai hukum yang sama dengan orang yang bisa melihat kecuali dalam beberapa hal saja misalnya; tentang persaksiannya yang terbatas, tidak ada kewajiban jihad, tidak wajib haji jika tidak ditemukan pendamping, tidak ada kompensasi *diyat* pada fisik matanya jika terjadi penganiayaan, dan soal transaksi jual-belinya.[515] Pembahasan yang sama juga dapat ditemui dalam *Asybâh* karya Ibnu Nujaim.[516]

Tentu harus dibedakan antara yang mengalami kebutaan total dengan yang mengalami gangguan penglihatan yang disebut *low vision*. Orang dengan *low vision* mempunyai kemampuan melihat yang terbatas untuk melakukan kegiatan sehari-hari, namun mereka tidak buta.

Menurut WHO, definisi *low vision* adalah kehilangan penglihatan bahkan setelah penanganan atau operasi terbaik dan / atau koreksi refraksi standar dan mempunyai:

---

[514] Kuwait, K. W. I. *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Kuwait: Dâr Salâsil, 1404-1427, juz 30, hal. 296.

[515] As-Suyuthi, *Al-Asybah wa an-nadhair*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th., hal. 250.

[516] Ibnu Nujaim, *Al-Asybah wa an-nadhair*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th., hal 270.

a. Tajam penglihatan setelah koreksi kurang dari 6/18 sampai persepsi cahaya (LP+) pada mata terbaik
b. Luas lapang pandangan kurang dari 10 derajat dari titik fiksasi

Meski demikian secara potensial orang dengan *low vision* mampu menggunakan penglihatannya untuk merencanakan dan/atau melaksanakan tugas dengan Asesmen baik secara klinis maupun fungsional. Maka penyandang disabilitas Netra low vision jika menggunakan alat bantu yang mampu menggunakan penglihatannya meskipun secara terbatas memiliki taklif yang mirip dengan orang yang bisa melihat.

Penyandang disabilitas rungu adalah mereka yang mengalami hambatan untuk mendengar diakibatkan oleh beberapa faktor, antara lain bertambahnya usia, penyakit, atau faktor lain misalnya benturan yang menyebabkan gendang telinga rusak. Orang yang mengalami gangguan pendengaran kadang masih dapat menggunakan alat bantu dengar untuk berkomunikasi. Hal yang perlu diketahui adalah seseorang yang sejak kecil tuli berpotensi juga memiliki disabilitas wicara. Namun, seseorang yang memiliki disabilitas wicara belum tentu tuli karena bisa jadi mereka hanya mengalami gangguan pada pita suara atau organ verbal mereka.

Mayoritas *fuqohâ* mengatakan bahwa penyandang disabilitas rungu dibebankan dengan semua jenis kewajiban hukum seperti ibadah, transaksi dan lain-lain,[517] karena penyandang disabilitas rungu dapat mengetahui kewajibannya dengan tulisan jika ia dapat membaca dan menulis, atau dengan bahasa isyarat jika tidak bisa membaca dan menulis, karena keumuman dalil yang menunjukkan kewajiban kewajiban orang yang sudah balig, meskipun ada keterbatasan fisik, keterbatasan fisiknya ini menjadi salah satu

---

[517] Al-Baji, Sulaiman bin Khalaf, *Al-Muntaqa Syarh al-Muwatho*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H, juz 1, hal. 194. Lihat juga Al-Kasani, Alaudin, *Badâ'i Shanâ'i*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Ilmiyah, 1406 H, juz 1, hal. 207 dan Zaila'i, Fakhrudin, *Tabyin al-Haqâiq*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islamî, 1431 H, juz 1, hal. 107.

peringan beban *Taklîf*nya.[518] Meskipun memang dalam Madzhab Syafi'i dibedakan antara orang yang terlahir sebagai penyandang disabilitas rungu dengan penyandang disabilitas rungu sesudah masa tamyiz. Penyandang disabilitas rungu sejak lahir tidak terkenan beban *Taklîf* jika tidak ada sarana berkomunikasi yang mampu dipahami.[519]

Penyandang disabilitas sensorik wicara mempunyai keterbatasan dalam berbicara, dalam perspektif *Taklîf* kemampuan berbicara bukan merupakan satu-satunya cara mengungkapkan kehendak. Instrumen apapun yang dapat diartikan sebagai pengungkapan kehendak mempunyai kekuatan hukumnya dalam konteks Penyandang disabilitas sensorik wicara[520]

Dalam konteks ini Ibnu Al-Qayyim Al-Jawziyya mengatakan: "Barangsiapa mengetahui maksud pembicara dengan indikator tertentu, maka tujuannya yang telah dipahami itu harus dituruti, karena kata-kata tidak dimaksudkan untuk dirinya., tetapi lebih merupakan indikator yang dengannya maksud pembicara dapat disimpulkan, hal itu dapat juga ditunjukkan dengan tanda, tulisan, gerak tubuh, dan indikator lainnya.[521]

Penyandang disabilitas sensorik wicara dapat mengungkapkan kehendaknya melalui tulisan atau bahasa isyarat yang dapat difahami.[522] bahkan Penyandang disabilitas sensorik wicara dapat memberikan fatwa hukum jika isyaratnya dapat difahami oleh penanya.[523]

---

518 As-Sadlan, Sholih Ghanim, *al-Qawaid al-Fiqhiyah al-Kubra*, Riyadh: Dâr Balansiyah, 1417 H, hal. 239-245.

519 Al-Haitami, Ibnu Hajar, *Tuhfat al-Muhtaj*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Araby, 1983, juz 1, hal. 445. Lihat pula ar-Ramli, Syamsuddin, *Nihayat al-Muhtaj*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1984, juz 1, hal. 388.

520 Zarqa, Musthafa Ahmad, *Al-Madkhal Al-Fiqh al-'Amm*, Beirut:Dâr al-Fikr, juz 1, hal. 326.

521 Al-Jauziah, Ibnul Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dâr al-Jil, juz 1 hal. 218.

522 Kuwait, K. W. I. *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, … juz 1, hal. 182.

523 Ibnu Abidin, *Hasyiyah Ibn Abidin* Beirut: Dâr al-Fikr, 1966, juz 5, hal. 359.

3. *Taklîf* Penyandang Disabilitas Fisik

Penyandang Disabilitas Fisik adalah mereka yang memiliki anggota tubuh tidak sempurna. Ketidaksempurnaan ini hanyalah secara fisik (tulang, sendi otot)saja, sedangkan fungsi pancaindra biasanya masih normal sehingga kelainan ini kerap disebut juga sebagai cacat tubuh, disabilitas fisik, atau *orthopedically handicapped*.

Tentu saja disabilitas fisik dapat mengakibatkan gangguan pada koordinasi, komunikasi, adaptasi, dan mobilisasi penderitanya. Karena kondisi yang dialaminya adalah sebagai akibat dari gangguan pada otot, sendi, dan tulang yang bisa mempengaruhi fungsi normalnya.

Sama seperti penyandang disabilitas yang lain, pada hakikatnya selagi kesadaran akalnya masih berfungsi maka Penyandang Disabilitas Fisik masih terkena beban *Taklîf* meskipun keterbatasan fisik yang dialaminya ini akan menjadi salah satu peringan beban *Taklîf*nya. Ini misalnya tergambar dalam hadis Nabi sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كَانَتْ بِي بَوَاسِيرُ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الصَّلَاةِ فَقَالَ صَلِّ قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ[524]

Dari 'Imrân bin Hushain ia berkata aku menderita wasir lalu aku bertanya kepada Nabi SAW tentang salat lalu Nabi bersabda: "Salatlah sambil berdiri, jika kamu tidak mampu sambil duduk, dan jika kamu tidak mampu, sambil berbaring miring." (HR. al-Bukhâri)

4. *Taklîf* Penyandang Disabilitas Ganda atau Multi

Penyandang disabilitas ganda atau multi adalah penyandang disabilitas yang mempunyai dua atau lebih ragam disabilitas misalnya disabilitas rungu-wicara dan disabilitas netra-tuli. Dalam rata-rata kitab fiqih disebutkan bahwa seorang yang terlahir sebagai

---

[524] Muhammad bin Ismâîl al-Bukhârî, *Shohîh Bukhârî*, … juz 2 halaman 48 No Hadis 1117, *Abwâb Taqshîr as-Shalat, Bab iz|a lam yuthiq.*

disabilitas netra dan rungu sekaligus yang membuatnya kehilangan akses informasi *Taklîf*.

وَلَوْ خُلِقَ أَعْمَى أَصَمَّ أَخْرَسَ فَهُوَ غَيْرُ مُكَلَّفٍ كَمَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ[525]

Jika seseorang tercipta disabilitas netra-rungu-wicara maka statusnya non mukallaf sama seperti orang yang tidak menerima ajakan da'wah.

Penyandang disabilitas ganda atau multi dalam kasus semacam ini sama seperti *ahl al-fatrah* yang dianggap non *mukallaf*. Status ini sebab mereka sulit sekali untuk menerima informasi tentang tata cara ibadah. Bahkan mereka tak berdosa dan tak wajib menqadla bila disabilitasnya bisa ditangani.

Secara teoritis *Taklîf* Penyandang Disabilitas Ganda atau Multi dapat dirinci sebagai berikut;

a. Jika salah satu jenis disabilitasnya adalah disabilitas mental atau disabilitas intelektual yang menghilangkan daya fikir maka hukumnya adalah non *mukallaf* tidak terkenan beban *Taklîf.*

b. Jika salah satu jenis disabilitasnya adalah disabilitas mental atau disabilitas intelektual yang masih dianggap mempunyai daya pikir maka hukumnya adalah *mukallaf* yang terkenan beban *Taklîf* sesuai kemampuannya.

c. Jika disabilitas ganda atau multi yang disandang menyebabkannya kehilangan akses informasi ajaran agama semisal disabilitas netra-rungu juga dianggap sebagai non *mukallaf* yang tidak terkenan beban *Taklîf.*

Jika disabilitas ganda atau multi yang disandang tidak menyebabkannya kehilangan akses informasi ajaran agama maka hukumnya adalah *mukallaf* yang terkenan beban *Taklîf* sesuai kemampuannya.

Jika diperhatikan dalam banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut jenis disabilitas biasanya akan diikuti dengan penjelasan

---

[525] ar-Ramlî, Syamsuddîn, *Nihâyat al-Muẖtâj*, … juz 1, hal. 388.

tentang pemenuhan hak mereka, misalnya ayat dalam surat 'Abasa (1-4), ketika disebut disabilitas sensorik Netra maka diikuti dengan tuntutan pemenuhan akses Pendidikan.

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ

Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya. Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, lalu pengajaran itu memberi manfaat kepadanya?

Hal yang sama juga terjadi dalam Al-Baqarah/:282 tentang kewajiban pencatatan hutang, Ketika disebut penyandang disabilitas intelektual *safîh* maka diikuti dengan tuntutan kewajiban pendampingan pada mereka.

فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ

Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur.

Pola ini dapat dirumuskan menjadi dua kaidah penafsiran sebagai berikut;

كُلَّمَا وَرَدَ فِي الأَيَةِ ذِكْرُ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الإِعَاقَةِ يَتِمُّ فِي نَفْسِ السِّيَاقِ ذِكْرُ الإِسْتِيفَاءِ بِحُقُوقِهِمْ

Setiapkali disebut dalam ayat tentang jenis disabilitas akan diikuti juga dalam konteks yang sama tentang pemenuhan hak-haknya

تَكْلِيفُ الأَشْخَاصِ ذَوِي الإِعَاقَةِ عَلَى حَسْبِ أَهْلِيَّتِهِمْ

Taklif Penyandang Disabilitas didasarkan pada kecakapan hukumnya.

Tabel 3. Taklîf Penyandang Disabilitas

Jenis Disabilitas		***Ahliyyah***	**Status *Taklîf***
Disabilitas Mental	Ringan	*Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ*	*Mukallaf*
Disabilitas			

Intelektual			
Disabilitas Mental	Menengah	*Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ an-Naqishah*	*Mukallaf* sesuai kemampuan
Disabilitas Intelektual			
Disabilitas Mental	Berat	*Ahliyyah al-Wujûb*	Non *Mukallaf*
Disabilitas Intelektual			
Disabilitas Sensorik	Netra	*Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ*	*Mukallaf* sesuai kemampuan
	Rungu		
	Wicara		
Disabilitas Fisik		*Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ*	*Mukallaf* sesuai kemampuan
Disabilitas Ganda/Multi	Netra-Rungu /Mental	*Ahliyyah al-Wujûb*	Non *Mukallaf*
	Fisik-Sensorik	*Ahliyyah al-Wujûb & Ahliyah al-Adâ*	*Mukallaf* sesuai kemampuan





Muktamar Ke-34
Nahdlatul Ulama

"NU MANDIRI
INDONESIA
BERMARTABAT"



SAYA
SIAP MENSUKSESKAN

MUKTAMAR
NU Ke - 34

Lampung, 23 - 25 Desember 2021

  Yayasan Nurul Hikmah Haurgeulis



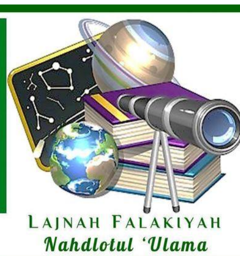
LBMNU



Lembaga Bahtsul Masa'il
Nahdlotul 'Ulama



LF-NU



Lajnah Falakiyah
Nahdlotul 'Ulama

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian dalam Konstruksi *Taklîf* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Quran memberikan kesimpulan, bahwa; Konstruksi *taklîf* penyandang disabilitas adalah instrumen inklusivasi konsep *al-ahliyyah* dan *Maqâshid asy-Syarî'ah* sebagai strategi pemenuhan hak akses yang berujung pada fiqh penyediaan akses, hal yang penulis sebut sebagai *Socio-religious Model of Disability* (SrMD) sehingga ketentuan *rukhshah* tidak menjadi satu-satunya solusi dalam menyikapi keterbatasan penyandang disabilitas, dengan ketentuan bahwa semua penyandang disabilitas memiliki *ahliyyah al-wujûb*, penyandang disabilitas mental yang masuk dalam kategori tidak berakal yaitu kelompok penyandang disabilitas psikososial dan penyandang disabilitas ganda/multi yang kehilangan akses informasi ajaran agama otomatis tidak terkena *taklîf*.

Disertasi ini juga menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

1. Penyandang disabilitas adalah bagian dari masyarakat yang dalam rentang waktu yang lama mengalami eksklusi sosial. Al-Quran turun memberikan pesan memperlakukan mereka secara setara dan bertanggungjawab.

   Langkah *taklîf* penyandang disabilitas adalah dengan inklusivitas konsep *ahliyyat al-adâ*, dengan cara memberikan mereka hak dan akses dengan kewajiban penyediaan fasilitasdan layanan aksesibel yang dalam pandangan *Maqâshid asy-Syarî'ah* menjadi tanggung jawab pemangku kebijakan.

2. Bentuk implementasi *taklîf* penyandang disabilitas adalah dengan pemenuhan hak akses, bukan hanya semata-mata mengatur

bagaimana cara seorang penyandang disabilitas melakukan peribadahan secara *private* di tengah keterbatasannya. Akan tetapi menekankan pada pengembangan potensi agar dapat mereka dapat berintegrasi dengan masyarakat dalam lingkungan yang inklusi.

B. Saran

Dari hasil penelitian ini dapat diajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Saran Teoritis

   Kajian tentang Konstruksi *Taklîf* Penyandang Disabilitas dalam Perspektif Al-Quran ini diharapkan dapat menyegarkan dan meningkatkan penelitian selanjutnya yang terkait kesetaraan penyandang disabilitas dan pemenuhan hak-haknya sehingga sesuai dengan semangat egaliter dan ajaran universal Al-Qur'an.

   Menilik beragamnya jenis gangguan jiwa dan kesehatan mental yang ada baik dari pengklasifikasian menurut Pedoman Penggolongan dan Diagnosis Gangguan Jiwa di Indonesia (PPDGJ) III maupun Riset Kesehatan Dasar dan masing-masing jenis gangguan memiliki ciri khas masing-masing, maka perlu dilakukan penelitian mendalam tentang *taklîf* Orang dengan Gangguan Jiwa (ODGJ).

   Mengingat masih banyak kekurangan dan keterbatasan dalam penelitian ini, penulis berharap kepada peneliti selanjutnya untuk lebih mempertajam dan mengembangkan hasil penelitian ini, sehingga Konsep *Taklîf* Penyandang Disabilitas menjadi lebih sempurna dan menjadi semakin bermanfaat bagi kemanusiaan.

2. Saran Praktis

   Implikasi dari penelitian ini adalah tentang penyediaan akses. Bagi para pemangku kebijakan agar menindaklanjuti kebutuhan aksesibilitas penyandang disabilitas. Tindak lanjut persoalan ini penting dirumuskan secara bersama dengan pihak terkait. Ini dimaksudkan untuk mendorong partisipasi penyandang disabilitas dalam proses pengambilan keputusan, agar pelayanan publik inklusif bagi penyandang disabilitas yang mengakomodir kebutuhan

penyandang disabilitas dalam beribadah dapat terpenuhi sebagai upaya pemenuhan hak beribadahnya.

معهد لتربية دار السلام الإسلامي

PONDOK PESANTREN DARUSSALAM

Jln. Maulana Hasanudin RT 002/02 No. 35 Poris Jaya Kec. Batuceper
Kota Tangerang 15122 (021) 5401743

PENERIMAAN PESERTA DIDIK BARU

AJARAN 2022 / 2023

INFORMASI PENDAFTARAN

- 0895-6368-44246 — Ustadz Nurul Huda
- 0896-6898-2464 — Ustadz Haikal Irsyaduddin
- 0878-8429-5072 — Ustadzah Nila Nabila

Pondok Pesantren Darussalam Poris

darussalam_poris

Profile Pondok

Pondok Pesantren Darussalam beralamat di Poris Jaya, Batuceper, Kota Tangerang Didirikan pada tahun 1977 dalam rangka ikut serta menyebarkan agama islam di indonesia Sebagai pendidikan tradisional, Pesantren Darussalam telah berusaha mempertahankan pembelajaran ilmu-ilmu keislaman klasik warisan ulama salaf.

Namun seiring perkembangan zaman Dan terjadinya dikotomi antara ilmu agama dan umum, Pesantren terdorong untuk terus menjaga tradisi keilmuan klasik sembari mengembangkan wawasan pengetahuan umum yang modern. Upaya konservasi tradisi dan modernisasi ini merupakan bentuk perwujudan dari prinsip al-muhadhah'al al-qadim al-shalih wal akhdhu bi jadid al-ashlah (menjaga tradisi keilmuan klasik yang baik dan mengadopsimodern yang lebih baik).

Visi Pondok

Terwujudnya generasi yang mapan intelektual dan kokoh spiritual.

Misi Pondok

- Menyelenggarakan pendidikan yang integral dan berkualitas berbasis pesantren yang di dalamnya berlangsung pembelajaran ilmu-ilmu akademis dan kepesantrenan
- Mengembangkan kecerdasan anak didik yang meliputi kecerdasan intelektual , emosional, dan spiritual
- Melatih keterampilan komunikasi bahasa Arab dan Inggris, pembinaan teknologi informasi, seni dan olahraga
- Melahirkan lulusan yang beriman, berakhlak muli, humoris, toleran, memiliki kecerdasan pelestarian lingkungan hidup dan berwawasan global
- Menciptakan lingkungan belajar mengajar yang mandiri berorientasi sosial, transfaran , progresif , dan terpecaya

Persyaratan

1. Mengisi Formulir
2. Foto Copy
   a. Surat Keterangan Lulus (SKL) 2 Lembar
   b. Ijazah 2 Lembar
   c. Akte Kelahiran 2 Lembar
   d. KTP Orang Tua (Bapak dan Ibu)/Wali
      1. Bapak/Wali 2 Lembar
      2. Ibu/Wali 2 Lembar
   e. Kart Keluarga (KK) 2 Lembar
3. Pas Photo Background Berwarna Merah Masing-masing 6 Lembar
   a. Laki-laki Memakai Peci Nasional dan Baju Putih
      1. Ukuran 2 x 3 dan 3 x 4
   b. Perempuan Memakai Jilbab Putih dan Baju Putih
      1. Ukuran 2 x 3 dan 3 x 4
4. Uang Pendaftaran

Informasi

PENDAFTARAN DIBUKA

01 Februari 2022

09. 00 - 16.00 WIB

Nb :
Pengambilan formulir sekaligus tes masuk dan tidak bisa diwakili.

INFORMASI PENDAFTARAN

- 0895-6368-44246 — Ustadz Nurul Huda
- 0896-6898-2464 — Ustadz Haikal Irsyaduddin
- 0878-8429-5072 — Ustadzah Nila Nabila

HAFLATUL WADA'

BIAYA PENDAFTARAN & ADMINISTRASI

Rp. 4.500.000.00
Sudah Meliputi :

- Infaq Pendaftaran
- Infaq Bangunan
- Almamater Pondok
- Seragam Olahraga & Batik
- Atribut Sekolah
- Kitab 1 Semester
- LKS 1 Semester
- Sumbangan LAB. Komputer
- Lemari Pakaian
- SPP Sekolah & Syahriyah Pesantren Bulanan Pertama

BIAYA BULANAN

Rp. 700.000.00
Sudah Meliputi :

- SPP Sekolah
- Syahriyah Pesantren
- Biaya Makan 2x Sehari
- Biaya Laundry 2x Seminggu

Pondok Pesantren Darussalam Poris

darussalam_poris

JADWAL AKTIVITAS HARIAN SANTRI

WAKTU	KEGIATAN
03.45 – 06.00	Bangun Pagi, Qiyamul Lail, Sholat Shubuh Berjama'ah Dilanjutkan dengan hafalan Al-Qur'an dan kegiatan bahasa.
06.00 – 06.30	Sarapan
06.30 – 08.00	Sholat Dhuha, Piket kebersihan, Persiapan mengaji, Olahraga
08.00 – 10.00	Mengaji kitab sesuai marhalahnya
10.00 – 11.30	Istirahat dan makan siang
11.30 – 12.30	Takrir hapalan mutun dan sholat dzuhur berjama'ah
12.30 – 13.00	Persiapan masuk kelas
13.00 – 15.15	Kegiatan Belajar Mengajar (KMB)
15.15 – 15.45	Istirahat dan sholat ashar berjama'ah
15.45 – 17.15	Kegiatan Belajar Mengajar (KMB)
17.00 – 18.00	Makan sore, mandi dan persiapan sholat magrib
18.00 – 19.30	Sholat magrib dan Pengajian perkelompok
19.30 – 20.15	Sholat Isya
20.15 – 21.30	Belajar malam terbimbing
21.30 – 03.45	Istirahat

JADWAL AKTIVITAS MINGGUAN SANTRI

HARI	WAKTU	KEGIATAN
Selasa	20.00 – 21.30	Kegiatan pembacaan burdah
Kamis	18.30 – 18.30	Pembacaan yasin, tahlil dan Ratibul hadad
	20.00 – 21.30 Minggu pertama Dan ketiga	Latihan pidato (Muhadharah) dengan pembimbing ustadz pembimbing dan santri senior
	Minggu kedua Dan Ke empat	Kegiatan Maulid Nabi
Ahad	05.00 – 06.30	Kegiatan tarqiyatul Lughoh Mukatssafah (Pendalaman bahasa intensif)
	16.00 – 17.00	Latihan hadrah dan Tilawah

KURIKULUM SEKOLAH

Kurikulum SMP & SMA Darus Salam mengacu kepada Standar Kurikulum Nasional

KURIKULUM PESANTREN

Pengajian kitab kuning di pondok pesantren Darussalam menggunakan sistem klasikal, pengajian kitab terbagi menjadi tiga marhalah dengan satu tahun ajaran di SMP, berikut ini adalah daftar kitab-kitab yang dijarkan :

Marhalah Ula

Aqidatul Awam
Safinatunnajah
Hidayatus Shibyan
Hadist Arbain An-Nawawi
Ta'lim Muta'lim
Amtsilah Tashrif
Matan Ajjurumiyah
Khulashoh Nurul Yaqin
'Arabiyah Baina Yadaik I

Marhalah Tsaniyah

Taqrib
'Imrity
Nadzhom Maqshud
Nadzhom Baiquniyah
Sanusiyah
Darus At-Tarikh Islam
Hujjah Ahlussunah Wal Jama'ah
'Arabiyah Baina Yadaik II

Marhalah Tsalitsah

Syadzul 'Urf
Mutammimah
Waroqot
Umdatul Ahkam
Faroidh
Darus At-Tarikh Islam
Tatbiqqiroatul Kutub
(Praktek Baca Kitab Kuning)
Tafsir Jalalain (Juzz 'Amma
Tahqiq Taqrib
'Arabiyah Baina Yadaik III

KEGIATAN EKSTRA

Pembacaan Maulid
Burdah
Muhadhoroh
Hadroh
Kaligrafi
Muhadatsah Arabic
English Speaking
Tahfidzul Qur'an
Mujawwad
Basic Lifeskill

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Al, Abdul Hayy, *Pengantar Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.

Abdul Latief, ed. *Perlindungan HAM dalam Negara Hukum dalam Mengurai Kompleksitas Hak Asasi Manusia: Kajian Multi Perspektif.* Yogyakarta: PUSHAM UII, 2007.

Abdullah, Muhammad Ramadhan. *al-Bâqillânî wa Ârâuhu al-Kalamiah*. Baghdad: Mathba'ah al-Ummah, 1986.

Abdurrahim. *The Principles of Muhammadan Jurisprudence According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali Schools*. Madras: Luzac, 1911

Abdurrahman, Jalâl. *Ghâyat al-Wushûl ila Daqâiq 'Ilm al-Ushûl*. Kairo: Maktabat al-Sa'adah, 1399 H.

Abû Zahrah, Muhammad.*Târikh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah.* Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.

---------------- *Tarikh Madzahîb al-Islamiyah.* Madinah: t.tp, t.th.

al-Afghâni, Sa'id. *al-Mujazi fi Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah wa Syawâhiduha.* Beirut: Dâr al-Fikr: 1981.

Afiyanah, Yayuk. "Hukum Perkawinan Bagi Penyandang Disabilitas Mental Menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Dan Undang-Undang No. 8 Tahun 2016." Dalam *Jurnal Syntax Admiration*, Vol. 1, No. 7, tahun 2020, hal. 991-1003.

AJ. Wensinck, *The Muslim Creed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

al-'Akbarî, Ibnu Syihâb, *Risalah fî Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Lathaif, 2017.al-Âmidî, Abû al-Hasan. *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Kairo: Maktabat al-Halabi, t.th.

Aqila Smart, *Anak Cacat Bukan Kiamat: Metode Pembelajaran & Terapi untuk Anak Berkebutuhan Khusus*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.

Arfa, Faisar Ananda. *Wanita dalam Konsep Islam Modernis.* Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

al-Ashfihânî, Syamsuddin. *Bayan al-Mukhtashar*, Madinah: Dâr al-Madanî, 1986.

Al-Asqalânî, Syihab al-Din Abu al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Hajar. *Al-Ishâbah fi Tamyîz al-Shahâbah.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1995.

-------- *Fathul Bari: Syarẖ Shaẖih al-Bukhârî.* Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H.

-------- *Nuzhat al-Nazr Syarh Nukhbah*. Kairo: al-Munawwarah. t.th.

Astiwara, Endy M. *Fikih Kedokteran Kontemporer.* Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018.

al-Asy'arî, Abu al-Hasan. *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, 1397 H

-------- *al-Luma' Fî al-Radd 'alâ Ahl al- Ziagh wa al-Bidâ'.* Kairo: Maktabah al-Khanji, t.th

-------- *Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallin*, tahqiq Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid. Kairo: Maktabat al-Nahdhat, 1389/1969.

Al-A'zh}amî, Muhammad Mustofâ. *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation.* Selangor: Islamic Book Trust, 2011.

Albert Wirya, et al, *Asesmen Hukum Pengampuan di Indonesia: Perlindungan Hak Orang Dengan Disabilitas Psikososial*. Jakarta: Lembaga Bantuan Hukum Masyarakat, 2020.

Ali, Abdul Fattah. *'Alâm al-Mubdi'în min Ulamâ al'Arab wa al-Muslimîn*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2010.

Amalia, Aisyah Nur. "Proses Othering pada Penyandang Disabilitas di Keraton Yogyakarta" dalam *Proceedings The 2nd The Indonesian Conference on Disability Studies and Inclusive Education (ICODIE).* Yogyakarta: Pusat Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga, 2019.

Amin, Ahmad. *Fajr al-Islam.* Kairo: Maktabat alNahdat al-Misriyat, 1965.

Andajani, Sri Joeda. "Penerapan pembelajaran orientasi dan mobilitas untuk pengembangan kompetensi guru pada taman kanak-kanak inklusif." *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Luar Biasa,* Vol. 1, No. 2,

tahun 2014, hal. 150-157

Aninda, Avra. Psychological Well Being Pada Ibu Yang Memiliki Anak Retardasi Mental. *Tesis*. Universitas Mercu Buana Yogyakarta, 2019.

Avani, Shahin. Theodicy or Divine Justice in Leibniz. *Journal of Philosophical Investigations* (university of Tabriz), Vol. 14, No. 30, tahun 2020, hal. 1-19.

Az}im Abâdî. *'Aun al-Ma'bûd Syarh Sunan Abî Dawûd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, 1415 H.

Al-Bâji, Sulaimân bin Khalaf. *Al-Muntaqâ Syarh al-Muwatho*. Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H.

al-Bagdâdi, Abu Mansûr 'Abd al-Qâhir bin Thâhir bin Muhammad. *Ushûl ad-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kitab, 1980.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet. II, 2002.

Baharudin, et.al, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

Al-Bahûtî, Manshûr bin Yûnus bin Idrîs. *Kasysyâfu Al-Qinâ' 'an Matan Al-Iqnâ'*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1982.

al-Ba'lî, Ahmad bin Abdillah, *ad-Dzah̠l al-Harîr*, Kairo: Dâr ad-Dzakhâir, 2020.

al-Banjari, Rachmat Ramadhana. *Prophetic Leadership.* Yogyakarta: DIVA Press, 2008.

al-Bantani, Abu Abdul Mu'thi Muhammad bin Umar Nawawi. *Kâsyifah as-Saja*. Surabaya: Dâr al-'Ilm, t.th.

-------- *Marâh Labîd Likasyfi Ma'na Qur'anin Majid*. Surabaya: Dâr al-'ilm, t.th.

-------- *Marâqi al-Ubudiyah.* Surabaya: Nur Asia, t.th.

-------- *Mirqat Shu'ud al-Tashdîq*, Kairo: al-Babi al-Halabi, 1343 H.

-------- *Nihâyah az-Zain fi Irsyâd al-Mubtadi`>in*. Surabaya: Dâr al'ilm, t.th.

-------- *as-Tsimâr al-Yâni'ah*. Surabaya: Nur Asia, tth.

Al-Basya, Abdurrahman Rif'at. *Suwar min Hayat al-Shahabah.* Beirut: Dâr al-

Nafais, 1992.

al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath. *al-Hukm al-Taklîfi fi as-Syarîat al-Islamiyyah.* Damaskus: Dâr al-Qalam, 1988.

Baqi, M. Fuad Abdul. *Mu'jam Mufahras li al-Faz} al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

Barnes, Colin and Geof Mercer. *Illness and Disability: Exploring the Divide* The Disability Press, 1996.

Bassâm, Abdullah bin Abdurrahman bin Shâlih Ali. *Taisîr al-'Allam Syarh Umdat al-Ahkâm*. Jeddah: Maktabah As-Sawadi li at-Tauzî', 1412/1992.

Basuki, Udoyono. "Perlindungan HAM dalam Negara Hukum Indonesia: Studi Ratifikasi Konvensi Hak-hak Disabilitas," *SOSIO-RELIGIA*, Vol. 10, No.1, Februari 2012.

al-Bujairimî, Sulaiman. *Tuhfah al-Habîb 'ala Syarh al-Khathîb.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

al Bukhârî, 'Ala'uddin Abd al-Azîz bin Ahmad. *Kasyf al Asrâr 'an Ushûl al Bazdâwî*. Beirut: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1418/1997.

al-Bukhârî, Muhammad bin Ismâîl. *Shahih Bukhâri*. Beirut: Dâr Tuq an-Najât, 1422 H.

Calder, Norman. "Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's 'Best of All Possible Worlds' (Review)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, No. 1, tahun 1986, hal. 211-212.

Calderini, Simonetta. *Women as Imams: Classical Islamic Sources and Modern Debates on Leading Prayer.* London: I.B. Tauris, 2021.

Carson, Verna Benner. *Mental health nursing: The nurse-patient journey*. WB Saunders Company, 1996.

Cheta Nilawaty P., "Survei Penyandang Disabilitas 2020 Pakai Metode Baru, Apa Itu?" *dalam https://difabel.tempo.co/read/1237348/survei-penyandang-disabilitas-2020-pakai-metode-baru-apa-itu/full&view=ok*. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 10.23 wib.

Chodzirin, Muhammad. "Aksesibilitas Pendidikan Tinggi Bagi Penyandang Disabilitas", dalam *Laporan Penelitan Individual IAIN Walisongo*.

Semarang, 2013.

Cliftone, Shane. “Theodicy, Disability, and Fragility: An Attempt to Find Meaning in the Aftermath of Quadriplegia” dalam Journal *Theologhical Studies* Vol 76, tahun 2015, hal. 765-784.

Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy.* London: Kegan Paul International, 1962.

Covey, H. C. *Social perceptions of people with disabilities in history.* Springfield: Charles C Thomas Pub, 1998.

Daif, Shauqi. *Al-Mujam al-Wasît*, Kairo: Maktabah Shirouq al-Dauliyyah, 2011.

Damar, Vincentius. *Kejahatan dalam Dunia yang Terbaik.* Yogyakarta: Kanisius, 2016.

Dâradjat, Zakiah. *Ilmu Jiwa Agama.* Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

Degener, Theresia. *International Disability Law: A New Legal Subject on The Rise.* California: Berkeley Journal International, 2000.

Desiningrum, Dinie Ratri. *Psikologi Anak Berkebutuahan Khusus.* Yogyakarta: Psikosain, 2016\.

Division for Sosial Policy and Development Disability, Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD), Sumber: https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html, diakses pada tanggal 11 Maret 2017 pukul 23.05

EDITION, Fifth, et al. “Diagnostic and statistical manual of mental disorders”, *Am Psychiatric Assoc*, Vol. 21, No. 21, tahun 2013, hal. 591-643.

Esposito, John L. *Ensiklopedia Oxford: Dunia Islam Modern.* Jakarta: Penerbit Mizan, 2001.

------- *The Oxford Dictionary of Islam.* Oxford: Oxford university Press, 2003.

Fakih, Mansour. *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Al-Farmâwi, Abdul Hayy. *Al-Bidayah Fi Al-Tafsîr Al-Maudhû'î.* Kairo: Dirasat

Manhajiyyah Maudhu"iyyah, 1997.

Fernandes, Hugo, et al. A review of assistive spatial orientation and navigation technologies for the visually impaired. Universal Access in the Information Society, 2019, 18.1: 155-168.

Fishman, Gerald A. When your eyes have a wet nose: the evolution of the use of guide dogs and establishing the seeing eye. *Survey of ophthalmology*, Vol. 48, No 4, tahun 2003, hal. 452-458.

Fulthoni, *Memahami diskriminasi: buku saku kebebasan beragama*. Jakarta: ILRC, 2009.

Fx Rudy Gunawan, "Kamu Cacat Maka Aku Ada, Eksistensi Disabilitas dalam Budaya Normalitas," *Tesis*, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2014.

al-Ghâmidy, Abdullah bin Sa'di. *'Aqidat al-Muwahhidîn*. Thaif: Dâr al-Tharafayn, 1999.

Al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad. *al-Mustashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 1993.

-------- Ar-Risalah Al-Laduniyyah, dalam *Majmû'at ar-Rasa`il lil Imam Al-Gazâli*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M.

Ghuraba, Hammauda. al-Asy'ari's Teory of Acquisition (al-Kasb), dalam *The Islamic Quarterly*, London: The Islamic Cultural Centre, 1995.

Gimaret, D. "Taklif." Dalam The Encyclopaedia of Islam, New ed. Vol. 10. Leiden: E.J. Brill, 2000.

Gonzalo Rodriguez-Pereyra, Leibniz: *Discourse on Metaphysics*: Translated with Introduction and Commentary by Gonzalo Rodriguez-Pereyra NewYork: Oxford University Press, 2020.

Gordon, Thomas. *Kepemimpinan yang Efektif.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Gulayani, Mustafâ. *Jami' al-Durûs al-Arabiyah.* Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1993 .

Hadi, M. Khoirul. "Fikih Disabilitas: Studi Tentang Hukum Islam Berbasis Maṡlaḥah", dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1, tahun 2016, hal. 1-10.

Hadsell, Nicholas. Leibniz's horrendous and unthinkable world: A critique of Leibniz's 'Best possible world'theodicy. *Heythrop Journal*, Vol. 63, No. 1, tahun 2019, hal. 1-7.

Al Haitami, Ibnu Hajar. *Tuhfat al-Muhtâj*. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1983.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hamilton, Clive. *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. London: Allen & Unwin, 2017.

Hamka, *Tafsir Al Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas), Jilid 30

Hari Kurniawan, Aksesibilitas Peradilan Bagi Penyandang Disabiltas, Yogyakarta: PUSHAM UII, 2015.

Al-Haramain, Abd al-Malik bin Abdullâh al Juwaynî. *al-Burhan fî Ushûl al-Fiqh.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

Harisudin, M. N. (2020). Ilmu Ushul Fiqh.

Hassanein, Elsyaed Elshabrawy Ahmad Inclusion. *Disability and Culture.* Netherlands: Sense Publihser, 2015.

al-Hasyimi, Muhammad Ali. *Manhaj al-Islam fî al'Adâlah wa al-Musâwah*, Islamhouse: 2009

Hayatudin, Amrullah. *Ushul Fiqh Jalan Tengah Memahami Hukum Islam.* Jakarta: Amazah (Bumi Aksara), 2021.

Hekel, Saktian. Pola Komunikasi Penderita Bipolar Dengan Lingkungan Sosialnya. *Tesis.* UPN Veteran Jawa Timur, 2022.

Heriyadi, Heriyadi, Hanifah Rahmi Fajrin, and Wisnu Kartika. "Prayer Guide Gyroscope Bracelet for The Deaf Using MPU6050 Sensor." *Indonesian Journal of Electronics, Electromedical Engineering, and Medical Informatics*, Vol. 4, No.1, tahun 2022, hal. 36-40.

Hermawan, Iwan. *Ushul Fiqh Kajian Hukum Islam.* Kuningan: Hidayatul Qur'an, 2019.

Hilmi, Danial. *Cara Mudah Belajar Ilmu Shorof*. Malang: UIN Maliki Press, 2012.

Al-Hindî, Al-Muttaqî. *Kanz al-'Ummâl.* Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1981.

al-Hishni, Taqiyy al-Din. *Kitâb al-Qawaid*, ed. by Abd al-Rahman al-Sya'lan. Riyadh: Maktabat al-Rusyd, 1418 H.

Holle, Muhammad H. *Bunga Rampai Studi Ekonomi Syariah.* Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020

Huda, M. Khoirul. "Hafsh bin Umar al-Basri, Ilmuwan dan Ahli Hadis yang Difabel" dalam *https://islami.co/hafsh-bin-umar-al-basri-ilmuwan-dan-ahli-hadis-yang-difabel/.* Diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 06. 15 wib.

Husamah, *A to Z Kamus Psikologi Super Lengkap.* Yogyakarta: Andi Offset, 2015.

Ibn al-Jauzi, *Sîrat Umar bin Abdil Azîz.* Kairo: Mathba'ah al-Muayyad, 1331.

Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah.* Riyadh: Muhammad bin Sau'd Univ Press, 1986.

Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd lima fi al-Muwaththa` min al-Ma'âni wa al-Asânîd*, (Muassah alQurthubah, tt),

Ibnu 'Âbidin, *Hâsyiyah Ibn 'Âbidin*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1966.

Ibnu Amîr al Hajj, *at-Taqrir wa at-Tahbir*, vol. 2, t.t: Dâr al Kutub al Ilmiyyah, 1403/1983.

Ibnu Badran. al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imam Ahmad bin Hanbal, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000.

Ibnu Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad. *al-Muhalla bil Âtsar*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibnu Katsîr, Abû al-Fidâ 'Ismâîl bin Umar. *Tafsîr Ibnu Katsir.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.

Ibnu Mazhûr, *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dâr Shadir, 2010.

Ibnu Najar, *Syarh al-Kaukab al-Munîr.* Riyadh: Maktabah al-'Ubaikan, 1997.

Ibnu Nujaim, J. al-*Asybah wa an-Nadhair*. Beirut: Daar Al-Fikr, 1993.

Ibnu Utsaimîn, Muhammad bin Sholih. *As-Syarh al-Mumti' ala Zad al-Mustanqi'.* Dammam: Dâr Ibnu Jauzi, 1422 H.

al-Î>jî, 'Adu ad-Din 'Abd ar-Rahman ibn Ahmad. *al-Mawâqif fi 'ilm al-Kalâm*.

Beirut: ʻAlam al-Kutub, t.th.

Imran, Ali. Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Nasional (Studi Tentang Konsepsi Taklif dan Mas`uliyyat dalam Legislasi Hukum) *Disertasi*, Semarang: Universitas Diponegoro, 2008

Inati, Shams C. *The Problem of Evil: Ibn Sina's Theodicy*, Albany: State University of New York Press, 2000.

Inayah, Ahmad Izzu. *al-Rukhâsh al-Fiqhiyyah fi D}aw' al-Kitâb wa al-Sunnah*

Indrawanto, I. S. (2015). Sindroma Hiperventilasi. Saintika Medika, 11(2),.

Al Irsyadi, Fatah Yasin, Desy Puspitassari, and Yogiek Indra Kurniawan. "ABAS (Ayo Belajar Sholat): Game Edukasi Pembelajaran Sholat Untuk Anak Tuna Rungu Wicara." *Jurnal Manajemen Informatika (JAMIKA),* Vol. 9, No. 1, tahun 2019, hal. 17-28.

Irwanto, Analisis Situasi Penyandang Disabilitas di Indonesia: Sebuah Desk-Review, Jurnal Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia 2010

Issa, Ihsan all. Religion and Psychopathology dalam: Issa, Ihsan all. (2000) Al Junun: Mental Illness in the Islamic World. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc., 2000.

Al-Jabbar, *al-Mughnî fi Abwab al-Tauhid wa al-ʻAdl*. Kairo: Dâr al-Mishriyyat, t.th.

Jajuli, Sulaeman. *Fikih Madhzhab Ala Indonesia*, Sleman: DeePublish, 2015.

Jalaludin, *Psikologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.

Jamaludin dan Rifqi Awati Zahara, "Penguatan Hak-Hak Dasar Manusia (Huququl Insani) dalam Penyandang Disabilitas (Difabel) Perspektif Fiqh Islam" dalam *Legitima*, Vo. 2, No. 2, Juni 2020, hal. 244-269.

Jamin, Ahmad. "Kondisi Masyarakat Arab Pra Islam", dalam *Jurnal at-Ta'lim* 11, no. 2, 2012.

al-Jarâ'î, Abi Bakr bin Zaid, *Syarh̲ Mukhtashar*, Kuwait: Lathaif, 2012.

Al-Jauziah, Ibnul Qayyim. *I'lâm al-Muwaqqi'în.* Beirut: Dâr al-Jil, 2010.

Jayusman, "Permasalahan Menarche Dini: Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konse Mukallaf", dalam *Yudisia*, Vol. 5, No. 1, Juni 2014, hal. 150.

Al Jazîri, *Al Fiqh ala al-Mazahib al-Arbaah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003.

Jorgensen, Larry M.; Newlands, Samuel (ed.). *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press, 2014.

Al-Julained. Muhammad al-Sayyid. *Qadhiyyah al-Khair Wa alSyarr*. Kairo: Mathba'ah al-Halabiy, 1981.

Julia Weckend dan Lloyd Strickland, ed., *Leibniz's Legacy and Impact, Routledge studies in seventeenthcentury philosophy 22,* New York: Taylor & Francis, 2019.

Al-Jurjâwî, Alî Ahmad. *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatahu*. Beirut: Dâr al Fikr, 2006.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Karim, Syafi'i. *Fiqh/ Ushul Fiqh.* Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997.

Kartikowati, Endang dan Zubaedi. *Psikologi Agama dan Psikologi Islami: Sebuah Komparasi.* Jakarta: Kencana, 2016.

Karuniasih, Ni Nyoman Mika Putri Wahyu Budi Nugroho, Gede Kamajaya, "Tinjauan Fenomenologi Atas Stigmatisasi Sosial Penyandang Disabilitas Tunarungu," *Jurnal Ilmiah sosiologi (Sorot)* Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Udayana, Vol. 1, No. 1, tahun 2017, hlm. 6.

Al-Kasani, Alaudin. *Bada'I Shana'i*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Ilmiah, 1406 H,

Kasim, Eva. "Kronologis Upaya Ratifikasi Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD)", Sumber: *https://ppdi.or.id/kronologis-upaya-ratifikasi-the-convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities-crpd.html*, diakses pada tanggal 12 Maret 2017 pukul 23.10

al-Khathîb, Muhammad as-Syarbinî. *al-Iqnâ' fi Hall alfadz Abî Syujâ'.* Jakarta: Dâral Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.

-------- *Mughni Muhtaj ila Ma'rifati Alfazh al-Minhaj*. Beirut: Dâr alFikr, t.th.

Keller, Matthew C.; NEALE, Michael C.; KENDLER, Kenneth S. Association of different adverse life events with distinct patterns of depressive

symptoms. *American Journal of Psychiatry*, Vol. 164, No. 10, tahun 2007, hal. 1521-1529.

Kevin De Sabbata, Dementia, "Treatment Decisions, and the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities. A New Framework for Old Problems, Frontiers in Psychiatry" | *www.frontiersin.org,* 1 November 2020, | Vol.11, | Article 571722.

Khair, Umul. "Pelaksanaan Hak Asuh Anak Setelah Terjadinya Perceraian", *JCH (Jurnal Cendekia Hukum)*, Vol. 5, No. 2, tahun 2020, hal. 291-306.

Khalâf, Abdul Wahâb. *'Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah al-Madanî, 2010.

Khan, Imran Ahsan. *Islamic Jurisprudence*. Selangor: The Other Press, 2003.

------- *Theories of Islamic Law.* Islamabad: Islamic Research Institute Press, 1994.

Khusaeri, "Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Bidang Hukum Islam: Tentang Taklif dan Mukalaf," dalam *Al-A'raf*: *Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XI, No. 1, tahun 2014, hal. 15-35.

al-Kirmanî, Syamsuddin Muhammad bin Yûsuf. *al-Kawâkib ad-Dârârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî.* Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al 'Arabî, 1981.

Komnas HAM, "Pengesahan Ratifikasi CRPD: Sejarah Baru Jaminan Perlindungan Hak Penyandang Disabilitas di Indonesia". Sumber: *www.komnasham.go.id*, diakses pada tanggal 13 Maret 2017 pukul 10.22

Krishnan, V., & Nestler, E. J. Animal models of depresi: molecular perspectives. Curr Top Behav Neurosci, 7, 2011, 121-147.

Krisna, Liza Agnesta. *Hukum Perlindungan Anak: Panduan Memahami Anak yang Berkonflik dengan Hukum.* Sleman: DeePublish, 2018.

Kuhn, Roland; CAHN, Charles H. Eugen Bleuler's concepts of psychopathology. History of Psychiatry, 2004, 15.3: 361-366.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.

Kusumastuti, Maria Nurma Septi Arum. "Perlindungan Hukum Dâri Diskriminasi Bagi Penyandang Disabilitas Dalam Dunia Kerja,". *Tesis*. Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Atma Jaya, 2016.

Kuwait, K. W. I. *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah.* Kuwait: Dâr Salasil, 1404-1427.

Lathifah Hasan Muhammad Qari, "At-Taklif fi as-Syariat al-Islamiyyah". *Disertasi*. Mekah: Umm al-Qura University, t.th.

Law, Jonathan; Martin, Elizabeth (ed.). *Concise medical dictionary*. Oxford University Press, 2020.

Leahy, Louis. *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius, 1993,

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy*, ed. Austin Farrer, terj. E. M. Huggard Charleston: BiblioBazaar, 1985.

-------- *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, terj. Robert C. Sleigh. New Haven: Yale University Press, 2005.

Lisinus, Rafael; Sembiring, Pastiria. *Pembinaan anak berkebutuhan khusus (sebuah perspektif bimbingan dan konseling)*. Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020.

Litani, Liem Syeren, and Tri Indah Winarni. *Hubungan caregiver burden dengan quality of life (qol) orangtua dengan anak autisme dan orangtua dengan anak disabilitas intelektual.* Semarang: Universitas Diponegoro, 2018.

Lumongga, D. N. *Depresi: tinjauan psikologis*. Jakarta: Prenada Media Grup, 2009

M.S., Erdina. *Modul Guru Pembelajar Slb Tuna Netra Kelompok Kompetensi F*. Bandung: PPPPTK TK dan PLB Bandung, 2016.

Maftuhin, Arif, Difabilitas dalam Fiqih dalam Seri Kajian Difabilitas PSLD Yogyakarta, 2011.

Maghsri, Syaiful M. *The Solutions*. Yogyakarta: BIO Publisher, 2010.

al-Mahalli, Jalaluddin. *Kanz ar Raghibin.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.

-------- *Syarah Jam' al-Jawami*, Surabaya: Nur Asia, t.th.

Mahfudz, Athif Ahmad. *Raf' al-Haraj fi al-Tasyri' al-Islami; Dirasah Ushuliyyah Fiqhiyyah.* Manshurah: Mathba'ah Jami'ah al-Manshurah, t.th.

Mahmûd, Alî Abdul Halîm. *at-Tarbiyah al-Khuluqiyyah*. Kairo: Dâr at-Tauzi' wa an-Nasyr al-Islamiyyah, 1998.

Malthuf, Siroj. Konsep Kemudahan Dalam Hukum Perspektif Al-Qur'an Dan Hadis, *Jurnal Universitas Nurul Jadid Probolinggo*, 2019.

al-Maqdisi, Muwaffaq ibnu Qudâmah. *Al-Mugni*, Riyadh: Dâr A'lam al-Kutub, 1995

-------- *Raudhat an-Nazh{ir*. Beirut: Muassasah ar-Rayyân, 2002.

al-Marâgî, Ahmad Musthafâ. *Tafsîr al-Marâgî.* Kairo: Musthafa Bâbi al Halabî, 1946.

Maramis, Willy F. *Ilmu Kedokteran Jiwa*. Surabaya: Airlangga University Press. 2009.

al Mardâwî, Abu al-Hasan Ali bin Sulaiman. *At-Tahbîr Syarh at-Tahrîr*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2000.

-------- *Tahrîr al-Manqûl*, Qatar: Wizarat al-Awqâf, 2013.

Maslim, Rusdi. *Buku saku diagnosis gangguan jiwa.* Jakarta: FK-Unika Atmajaya, Jakarta, 2013.

Mazkur, Ibrahim. *Fi Falsafat al-Islamiyyah Manhaj wa Tathbiqah*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th.

McCloskey, Henry John. *God and Evil.* Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

Meister, Chad. *Introducing Philosophy of Religion.* London: Routledge, 2009.

Mian, Ali Althaf, "Mental Disability in Medieval Hanafi Legalism", dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 51, tahun 2012, hal.247-262

Mithcell, Philip Irving. "Theodicy: an Overview" dalam *https://www3.dbu.edu/mitchell/documents/TheodicyOverview.pdf.* Diakses pada 22 April 2022.

Mohammed, Ghaly. *Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence.* London: Routledge, 2010.

-------- Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists dalam *Journal of Religion, Disability & Health*, Vol. 12, No. 2, tahun 2018, hal. 105-143.

Mubarok, Mohammad Yazid. "Hak-hak dan Kewajiban Kaum Disabilitas Sebelum dan Setelah Islam Datang." *Islamic Akademika*, Vol. 6, No. 1, tahun 2019, hal. 120-139.

Muhaimin dan Abdul Mujib. *Pemikiran Pendidikan Islam.* Bandung: Tri Genda Karya, 1993.

Muhammad, Haifa. Ahkâm al-Usrah al-Khasshah bi al-Ma'uqîn fî al-Fiqh al-Islamî dalam *Journal of The College of Basic Education*, Vol. 15, No. 65, tahun 2010, hal. 175-200.

Muladi, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat.* Bandung: PT. Refika Aditama, 2009.

Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

Musa, Jalal. *Nasyat al-Asy'ariyyat wa Tathawwuruha.* Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnan, 1975.

Musa, M. Yusuf. *Al-Qur'an wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1966.

Musa, Yusuf. *Falsafat al-Akhlak al-Islam.* Kairo: Muassasah al-Khanji, 1963.

Mustofa, Ahmad. *Ilmu Budaya Dasar.* Bandung: CV Pustaka Setia, 1999.

Mutahhari, Morteza. *Adl-e Elahi*. Tehran: Sadra, 1385 H.

Mutahhari, Morteza. *al-'Adl al-Ilâhi*. Beirut: al-Dâr al-Islâmiyah, 1997.

al-Mu'tazilî, Abd al-Jabbâr. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. (ed.) 'Abd al-Karim 'Usman, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.

Nainggolan, Yossa AP, et.al. *Mendorong Pengesahan Optional Protocol CPRD Dalam Rangka Pemenuhan HAM Penyandang Disabilitas.* Jakarta: Komnas HAM, 2016.

al-Namlah, Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad. *al-Jâmi' li Masâ'il Ushûl al-Fiqh wa Tathbîqiha 'ala al-Madzhab al-Râjih*. cet. I, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2000.

An-Nasâi, Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu'aib, *Sunan an-Nasa'î.* Beirut: ar-Risâlah, 2001.

Nasihudin, Ade. "Jumlah Penyandang Disabilitas di Indonesia Menurut Kementerian Sosial Republik Indonesia", dalam *https://www.liputan6.com/disabilitas/read/4351496/jumlah-penyandang-disabilitas-di-indonesia-menurut-kementerian-sosial*. Diakses pada tanggal 13 Mei 2021 pukul 11.03 wib.

Nasr, Seyyed Hossein. *Inteligensi dan Spiritualitas Agama-agama*, terj. Suharsono, dkk., Jakarta: Inisiasi Press, 2004.

------- *The Heart of Islam* terj. Nurasiah Fakih Sutan Harap, Bandung: Mizan, 2003.

Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.

Nasution, Muhammad Syukri Albani dan Rahmat Hidayat Nasution. *Filsafat Hukum & Maqashid Syariah.* Jakarta: Prenada Media, 2020.

Nata, Abuddin. *Ilmu Pendidikan Islam.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.

An-Nawâwi, Muhyiddin Yahyâ bin Syaraf. *al-Majmu'.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

------- *al-Minhâj Syarh Shahîh Muslim bin al-Hajjâj*. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H.

------- *Raudhat at-Thâlibin*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1991

Ndaumanu, Frichy. "Hak penyandang disabilitas: Antara tanggung jawab dan pelaksanaan oleh pemerintah daerah", *Jurnal Ham*, Vol. 11, No.1, tahun 2020, hal. 131-150.

Noor, Muhammad Iqbal. *Motivasi Islam Dan Motivasi Prososial Pada Lembaga Amil Zakat.* Semarang: Fak Ekonomi dan Bisnis, 2012.

Novianty, Anita; Retnowati, Sofia. "Intervensi psikologi di layanan kesehatan primer", *Buletin Psikologi*, Vol. 24, No. 1, tahun 2016, hal. 49-63.

Nugroho, Agus Digdo, et.al. *Quo Vadis Pencari Keadilan Penyandang Disabilitas di Pengadilan*. Surabaya: Cipta Media Nusantara. 2021

an-Nu'mani, Umar bin Ali. *al-Lubâb fi Ulum al-Kitab.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1998.

Nuraviva, Lelly. "Aksesibilitas penyandang disabilitas terhadap fasilitas publik di Kota Surakarta." *Kebijakan Publik Jurnal*, 2017.

Nurdin, Abidin *et.al. Islam dan Kesetaraan dalam Seri Pemberdayaan Perempuan*, Banda Aceh: PT Aceh Media Grafika, 2009.

Nurhidayatuloh, "Forsaking Equality: Examine Indonesia'S State Responsibility on Polygamy to the Marriage Rights in Cedaw," *Jurnal Dinamika Hukum,* Vol. 18, No. 2, tahun 2018, hal. 182-193.

Nursyamsi, Fajri et.al. *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas*. Jakarta: Pusat Studi Hukum dan Kebijakan Indonesia (PSHK), 2015.

Paltrinieri, Gian Luigi. *Justifying Leibniz, or the Infinite Patience of Reasoning* (*Theodicy and Reason)*, Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2016.

Panglipurjati, Puspaningtyas. "Sebuah Telaah Atas Regulasi Dan Penetapan Pengampuan Bagi Penyandang Disabilitas di Indonesia Dalam Paradigma Supported Decision Making", *Jurnal Paradigma Hukum Pembangunan*, Vol. 6, No. 2, tahun 2021, hal. 79-109.

Pardian, Delvi. "Penerapan Terapi Suportif Dengan Teknik Guidance Untuk Meningkatkan Penghayatan Makna Hidup Pada Penderita Gangguan Bipolar Di Pondok Pesantren Al Hamid Cibubur", *Jurnal Psikologi*: *Media Ilmiah Psikologi*, Vol. 17, No. 1, tahun 2019, hal. 14-19.

PBNU, LBM. *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas.* Jakarta: LBM PBNU. 2018.

PoerwaDârminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1982.

Poloma, Margareth M. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.

Pribadi, Sikun. *Mutiara-mutiara Pendidikan.* Jakarta: PT. Karya Unipress, 1987.

Propach, Jan Levin. "Leibniz's Worlds: The Connection between the Best Possible World and Monadic Realm," *Synthesis Philosophica*, Vol. 34, No. 2, tahun 2019, hal. 415-431.

Purwanto, "Kepentingan Indonesia Meratifikasi the Convention on The Rights of Persons with Disabilities," *JOM FISIP,* Vol. 4, No. 19, 2017, hal. 1-12.

Qadûmî, Marwân, The Rights of the Handicapped in the Islamic Law, dalam *Majallah al-'Ulûm al-Islamiyah Nablus*, Vol. 18, No. 2, tahun 2004, hal. 514-548.

Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur`an*. Riyadl: Dâru 'Alam al-Kutub, 1423 H/2003.

R. Joni Bambang S. *Hukum Ketenagakerjaan*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.

Rahman, Fazlur. "Functional interdependence of law and theology", *Theology and law in Islam*, 1971, hal. 89-97.

ar-Ramlî, Muhammad bin Ahmad. *Nihâyat al-Muhtâj.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

Al-Rasyidin dan Samsul Rizal, *Filsafat Pendidikan Islam.* Jakarta: Ciputat Press, 2005.

Rateau, Paul. *Leibniz on the Problem of Evil.* New York: Oxford University Press, 2019.

-------- "The Problem of Evil and the Justice of God", dalam *The Oxford Handbook of Leibniz*, diedit oleh Maria Rosa Antognazza, tahun 2018, hal. 100-115.

al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafatîh al-Ghaib.* Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabî, 1420 H.

-------- *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1408 H.

ar-Razi, Abu al-Husayn Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ bin Muhammad bin Habîb. *Mu'jam Maqâyis al-Lugah.* Baghdad: Maktabah al-Muthanna, t.th.

Ar-Râzî, Ibnu Abî Hâtim. *Tafsîr Al-Qur'an al-Az}im.* Makkah: Nizâr Musthafâ, 1997.

Retnosari, Ira Eko; Pujiastuti, Rahayu, "Maksim Kuantitas dan Maksim Kualitas dalam Tuturan Bahasa Indonesia pada Anak Disabilitas Intelektual", *Ranah: Jurnal Kajian Bahasa*, Vol. 10, No. 2, tahun 2021, hal. 270-282.

Richardson, Kristina. *Difference and Disability in the Medieval Islamic World: Blighted Bodies.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

Rispler-Chaim, Vardit. *Disability in Islamic Law.* Dordrecht: Springer, 2007.

Riyadi, Eko. *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*. Depok: Rajawali Press, 2018.

Ro'fah, *Fikih (ramah) Difabel.* Yogyakarta: Q-Media, 2015.

Robinson, Mary, *Human Rights and Disabled Person dalam Rachel Hurst. Are Disabled People Included? Disability Awareness in Action*. UK: Freeways Print, 1998.

Rochmat, Muchlishon. "Kisah Nabi Muhammad dan Sahabat Disabilitas Amr bin Al-Jamuh" dalam *https://islam.nu.or.id/post/read/109920/kisah-nabi-muhammad-dan-sahabat-disabilitas-amr-bin-al-jamuh*, diakses pada tanggal 23 Juni 2021 pukul 11.12 wib.

Rouzati, Nasrin. "Evil and human suffering in Islamic thought—Towards a mystical theodicy", dalam *Religions*, Vol. 9, No. 2, tahun 2018, hal. 47.

Rumokoy, Donal A., et.al. *Dimensi-dimensi Pemikiran Hukum Administrasi Negara.* Yogyakarta: UII Press, 2001.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah.* (Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabi, 1977,

Said, Amir. *al-Tahrir fi Qaidat al-Masyaqqah Tajlib al-Taysir.* Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1415 H).

As-Sadlan, Sholih Ghanim. *al-Qawâid al-Fiqhiyah al-Kubra.* Riyadh: Dâr Balansiyah, 1417 H.

as-Sajistânî, Abû Dawûd Sulaimân bin Asy'as|. *Sunan Abî Dawûd.* Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2014.

Salfutra, Reko Dwi. "Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Filsafat Hukum," *Jurnal Hukum Progresif*, Vol. 12, No. 2, tahun 2018, hal. 2146-2148.

Saputra, Andi dan Jeka Kemai. "Selain drg Romi, Ini Sederet Kasus Diskriminasi Disabilitas di RI, dalam *https://news.detik.com/berita/d-4649112/selain-drg-romi-ini-sederet-kasus-diskriminasi-disabilitas-di-ri*, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 10.50 wib.

Sarmidi Husna (ed.), Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas, Jakarta: LBM PBNU, 2018.

Sasongko, Agung. "Islam Beri Perhatian Penyandang Disabilitas" dalam *https://www.republika.co.id/berita/pfwt1n313/islam-beri-perhatian-penyandang-disabilitas.* tanggal 1/6/2021 pukul 16.58 wib.

Sataji, Lusiah. Hubungan Peran Perawat Sebagai Care Giver, Educator, Dan

Coordinator Dengan Kemampuan Personal Hygiene Pasien Skizofrenia di Unit Rawat Inap Rumah Sakit Ernaldi Bahar Palembang. *Disertasi*. Universitas Katolik Musi Charitas. 2016

Scalenghe, Sara, "Disability" dalam: Meri, Josef W. *Medieval Islamic Civilization: An Encylopedia*. Vol. 1, 2006.

------- *Disability in the Ottoman Arab World, 1500-1800.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Schacht, Joseph. Theology and law in Islam. *Theology and law in islam*, 1971, hal. 3-23.

Schneider, Laurel C. *Beyond Monotheism, a Theology of Multiplicity.* New York: Routledge, 2008.

Schumm, Dârla. *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis.* London: Palgrave Macmillan, 2011.

Selway, Deborah & Adrian F. Ashman. "Disability, Religion and Health: A Literature Review in Search of the Spiritual Dimensions of Disability" dalam *Disability and Society*. Vol. 13, No. 3, 1998, hal. 429-439.

Setiawan, Endra Agus; Hamidah, Siti; Istislam. "Konsep dan Kriteria Kecakapan Bertindak Bagi Penyandang Disabulitas Autisme Menurut Persefektif Hukum Perdata Indonesia", *Jurnal Selat*, Vol. 5, No. 2, tahun 2018, hal. 161-176.

Setiawan, Nur Khalis. *Pribumisasi al- Qur'an.* Yogyakarta: Kaukaba, 2012.

as-Shâbunî, Mu<u>h</u>ammad 'Alî. *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Ayat al-A<u>h</u>kâm min al-Qur'an.* Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1980.

-------- *Shafwat at-Tafâsîr* (Kairo: Dâr as-Shâbûnî, 1997.

Al-Shallabi, Usamah Muhammad. *al-Rukhâsh al-Syar'iyyah; Ahkâmuha wa Dlawâbithuha*. Kairo: Dâr al-Iman, 2002.

Shanty, Meita. *Strategi Belajar Khusus untuk Anak Berkebutuhan Khusus.* Yogyakarta: Familia, 2015.

Sharifuddin, *Usul Fiqh*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1977.

Asshiddiqie, Jimly. "Akses Terhadap Hukum dan Peradilan Bagi

penyandang disabilitas”, *http://www.jimlyschool.com/read/news/337/akses-terhadap-hukum-dan-peradilan-bagi-penyandang-disabilitas*. Tanggal 3 Juli 2021

Shihab, M Quraish. *Islam yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam.* Jakarta: Lentera Hati, 2018.

------- *Tafsir Al-Mishbah; Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran.* Jakarta, Lentera Hati, 2002.

Simanjuntak, Judika CS, Gita Indah Hapsari, and Lisda Meisaroh. "Sajadah Berbicara Pendeteksi Arah Kiblat Berbasis Arduino." *eProceedings of Applied Science*, Vol. 6, No. 2, tahun 2020, hal. 2053-2060.

Sindler, Frank Lloyd. Comparative Study of Christian, Jewish, and Islamic Theodicy. *Disertasi*. Reformed Theological Seminary, Virtual Campus, 2011.

Siregar, Juke. *Teori Penelitian dan praktik ADHD pada anak*. Bandung: Penerbit Alumni. 2002

Soimin, Soedharyo. *Hukum Orang dan Keluarga.* Jakarta: Sinar Grafika, 2010.

Soleh, Akhmad. *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta.* Bantul: LKIS, 2016.

Sontag, Frederick. Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's" The Structure of Evil". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 2, tahun 1981, hal. 267-274.

Stotz-Ingenlath, Gabriele. Epistemological aspects of Eugen Bleuler's conception of schizophrenia in 1911. *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 3, No. 2, tahun 2000, hal. 153-159.

Subhi, Ahmad Mahmûd. *Al-falsafah al-Akhlaqiyah fi Fikr al-Islami*. Kairo: Dâr al-Ma’arif, 1969.

------ *Fi ‘Ilm al-Kalâm: Al-Mu’tazilat.* IskanDâriyyat: Mu’assasat al-Tsaqafiyyat al-Jami’iyyat, 1983.

al-Subki, Taqiyy al-Din dan Taj al-Din al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416 H.

al-Subki, Taqiyy al-Din. *Raf' al-Hâjib*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1999.

as-Sulami, Iyadh Nami. *Ushûl al-Fiqh allaz|i lâ Yasa al-Faqih Jahluh*, Riyadh: Dâr at-Tadamuriyah, 2005.

Sulthon, *Pendidikan Anak Berkebutuhan Khusus*. Depok: Raja Grafindo Persada, 2021.

Sumardi, Pungky. "Sambutan dan Pembukaan dalam Seminar Mengikutsertakan Penyandang Disabilitas dalam Era Tradisi Baru", dalam *https://www.youtube.com/watch?v=ffrdSQfbLn4&ab_channel=BappenasRI*. Diakses pada 12 Mei 2021 pukul 10.29 wib

Sunarya, Purba Bagus; Irvan, Muchamad; Dewi, Dian Puspa. Kajian penanganan terhadap anak berkebutuhan khusus. *Jurnal Abadimas Adi Buana*, Vol. 2, No. 1, tahun 2018, hal. 11-19.

al-Suyûtî, Jalâl al-Din 'Abd. Al-Rahman bin Abu Bakr. *al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir fi Furu'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.

-------- *Lubâb an-Nuqûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Syafi'I, Muhammad bin Idris. *Al-Umm*, Beirut: Dâr al Fikr, 1990.

Syafi'i, Musta'in. "Teladan Para Sahabat Penyandang Disabilitas" dalam *https://tebuireng.online/teladan-para-sahabat-penyandang-disabilitas/* diakses pada tanggal 26 Juni 2021 pukul 11.18 wib.

Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim. *Al-Milal wa al-Nihal*. Tahqiq Muhammad Sayid al-Kailani. Beirut: Dâr Sh'ab. 1986.

As-Syairazi, Abu Ishaq. *Al-Muhaz|z|ab.* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt,

Syalabi, Ahmad. *at-Târîkh al-Islâmî wa al Hadhârat al-Islamiyyah.* Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1959.

Syarifudin, Amir. *Ushul Fiqh*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2014.

as Syâthibi, Ibrâhim bin Mûsâ Abû Is<u>h</u>âq. *al Muwâfaqât.* Kairo: Dâr Ibn Affan, 1417/1997.

as Syaukanî, Mu<u>h</u>ammad bin Alî. *Irsyad al Fuhûl ila Tahqîq al Haq min Ilm al Ushûl*. Beirut: Dâr al Kitâb al 'Arabi, 1419/1999.

Syuhbah, Muhammad Abu. *A'lâm al-Muhadditsîn*. Kairo: Markaz Kutub al-

Syarq al-Ausath, 2005.

Szpiro, Sarit; Zhao, Yuhang; Azenkot, Shiri. Finding a store, searching for a product: a study of daily challenges of low vision people. In: *Proceedings of the 2016 ACM International Joint Conference on Pervasive and Ubiquitous Computing*. 2016. p. 61-72.

al-Thabarî, Abu Ja'far Mu<u>h</u>ammad bin Jarîr. *Jami al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Kairo: Dâr Hajar, 2001.

Talim, Liyakat. "Taklif" dalam *https://www.academia.edu/45120559/Taklif* diakses pada 21 April 2022 pukul 22:30 WIB

Al-Taftâzanî, Mas'ûd bin Umar bin Adullah Sa'd al-Dîn. *Syar<u>h</u> al-Maqâshid*. Tahqiq Abd al-Rahman 'Umairah, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989.

-------- *at Talwîh 'ala at Tawdhîh.* Kairo: Maktabah Shabih, 1957.

Thahir, A Halil. *Ijtihad maqâṣidi rekontrusksi hukum Islam berbasis interkoneksitas maslahah.* Bantul: LKIS, 2015.

Thaib, Hasbalah. *Hukum Benda Menurut Islam.* Medan: Universitas Dharmawangsa, 1992.

Thamrin, Dahlan. *Filsafat Hukum Islam.* Malang: UIN Malang Press, 2007.

Tharaba, M. Fahim. *<u>H</u>ikmat at-Tasyrî' wa Hikmatus Syar'î: Filsafat Hukum Islam.* Malang: Dream Litera Buana, 2016.

Thohari, Fuad. *Hadis Ahkam: Kajian Hadis-hadis Hukum Pidana Islam (Hudud, Qishash, dan Ta'zir).* Sleman: DeePublish, 2018.

Tihami, Taklif Dan Mukallaf, *Jurnal al-Qalam* No. 74/XIV/1998

Tim Jurnal Perempuan, *Mencari Ruang Untuk Difabel*, Jakarta: Yayasan JYP Jurnal Perempuan. 2010

Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia.* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Tutik, Titik Triwulan. *Hukum Perdata dalam Sistem Hukum Nasional.* Jakarta: Kencana, 2008.

al-Utsmani, Muhammad Radfi'. *al-Akhz{ bi al-Rukhash al-Syar'iyyah wa Hukmuh*. Jedah: Munazhzhamat al-Mu'tamar al-Islami, t.th.

Walker, A., & Walker, C. *Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the1980s and 1990s.* London: CPAG. Child Poverty Action Group, 1997.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Westwood, P. *Learning Disorders: A Response-to-Intervention Perspective.* Britania Raya: Taylor & Francis, 2017.

Widinarsih, Dini. "Penyandang disabilitas di indonesia: perkembangan istilah dan definisi", *Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*, Vol. 20, No. 2, tahun 2019, hal. 127-142.

Widodo, Bambang. "Upaya Memenuhi Hak Penyandang Disabilitas," dalam *https://ham.go.id/2020/03/06/upaya-memenuhi-hak-penyandang-disabilitas/*, diakses pada tanggal 21 Juli 2021 pukul 11.25 wib.

Widyastutik, Cahyani. "Makna Stigma Sosial Bagi Disabilitas Di Desa Semen Kecamatan Paron Kabupaten Ngawi", *Paradigma*, Vol. 10, No. 1, tahun 2021, hal. 1-23.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

World Health Organization, et al. *International classification of impairments, disabilities, and handicaps: a manual of classification relating to the consequences of disease, published in accordance with resolution WHA29. 35 of the Twenty-ninth World Health Assembly, May 1976*. Geneva: World Health Organization, 1980.

Yahya, Zurkani. *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Yanggo, Huzaemah Tahido. *FIQIH ANAK (Metode Islam Dalam Mengasuh dan Mendidik Anak serta Hukum-Hukum yang Berkaitan dengan Aktivitas Anak.* Jakarta: PT AL-Mawardi Prima, 2004.

Yulianto, M. Joni. "Konsepsi Difabilitas Dan Pendidikan Inklusif", *Inklusi*, Vol. I, No. I, Januari-Juni 2014, hal. 19-38.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.

Adz Dzahabî, Mu<u>h</u>ammad bin A<u>h</u>mad. *Siyar A'lâm an-Nubalâ*. Beirut:

Muassasah al-Risalah, 1996.

Zahrâni, Ali Ibrahim. *Huqûq al-Mu'âqîn fî at-Tarbiyah al-Islamiyah.* Kairo: Dâr al-Bukhari, 2016.

Zaidan, Abd al-Karim. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Maktabah al-Batsair, 1990.

Zailâ'i, Fakhrudin, *Tabyin al-Haqaîq*. Kairo: Dâr al-Kitab al-Islami, 1431 H.

az-Zarkasyî, Abu Abdillah Badruddin Muhammad. *al-Bahr al-Mukhith fi Ushul al-Fiqh.* Amman: Dâr al-Kutubi, 1994.

------- *Tasynif al-Masâmi' bi Jam' al-Jawâmi'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th

Zarqa, Musthafa Ahmad. *Al-Madkhal Al-Fiqh al-'Amm,* Beirut:Dâr al-Fikr, t.th.

Zein, Ma'shum. *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh: Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan Dâri Sumber-Sumbernya.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2016.

Zubaidi, Sujiat. "Antara Teodisi dan Monoteisme: Memaknai Esensi Keadilan Ilahi", dalam *Tsaqafah*, Vol. 7, No. 2. Ponorogo: Universitas Dârussalam Gontor, tahun 2011, hal. 247-272.

al-Zhâhirî, Abu Muhammad Ibn Hazm. *al-Muhalla bi al-Atsar*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

az-Zuhaylî, Wahbah. *Al-Fiqhul Islâmi wa Adillatuh.* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1433 H.

------- *Nazariyah al-Shar'iyah Muqaramah ma'a al-Qanun al-Wad'i.* Damaskus: Muassasah al-Risalah, t.th.

-------- *Ushûl al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Muasir, 2004.

Zuhdî, Jâr Allah. *Al-Mu'tazilah.* Beirut: Al-Ahliyah li al-Nashr wa al-Tauzi', 1874.

Zulkarnain, *Transformasi Nilai-nilai Pendidikan Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Tentang Penulis



Ahmad Bahrul Hikam saat ini merupakan salah seorang pengasuh Pondok Pesantren Darussalam, Poris Jaya, Batu Ceper, Tangerang, Banten. Kehausan untuk mereguk ilmu-ilmu Agama Islam mengantarkanya pada rihlah ilmiyah ke berbagai pesantren Nusantara hingga beberapa mancanegara wilayah Timur Tengah. Dimulai dari pendidikan salaf di Pondok Pesantren Langitan, Widang, Tuban, Jawa Timur, beliau kemudian melanjutkan pendidikan kesarjanaan di Universitas Yemenia, Yaman, dalam bidang Kajian Islam (Dirasah Islamiyah). Setelahnya, beliau berpindah menuju Kairo, Mesir, untuk belajar Dirasah Islamiyah di *Ma'had Ali li Dirasatil Islamiyah* (*Ma'had Baquri*), dan *Institute of Arabic Research and Studies* di bidang Ushul Tarbiyah, keduanya pada tingkat magister. Terakhir, beliau juga menempuh pendidikan doktor di Perguruan Tinggi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an (PTIQ), Jakarta.

Selain berkhidmah mengasuh santri di Pondok Pesantren Darussalam milik keluarganya, beliau merupakan dosen Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara, Tangerang, serta aktif di berbagai organ di bawah Jam'iyyah Nahdlatul Ulama, antara lain sebagai anggota Lajnah Bahtsul Masail PWNU Banten, dan saat ini menjabat sebagai anggota Lajnah Falakiyah PWNU Banten.

Kyai H. Ahmad Bahrul Hikam istiqomah mengisi berbagai kajian keagamaan di masjid-masjid besar di wilayah Jabodetabek, seperti Masjid Raya Al-A'dzom, kota Tangerang, Masjid Al-Hidayah Modernland Tangerang, Masjid Nabawi, Banjar Wijaya, Tangerang, dan Masjid Sunda Kelapa. Di sela-sela kesibukanya yang padat, beliau tetap menjalankan peranya sebagai tholibul 'ilmi. **[ض]**



YAYASAN DARUSSALAM LI TARBIYATIL ISLAMIYAH
TANGERANG

مؤسّسة دارالسلام لتربية الإسلاميّة

YAYASAN DARUSSALAM LI TARBIYATIL ISLAMIYAH

Jl. Maulana Hasanudin RT.002/02 No.35 Poris Jaya Kec. Batuceper Kota Tangerang 15122 ☎ 021- 540 1743

pondok pesantren Darussalam Poris · Ponpes Darussalam @DarussalamPoris · www.darus-salam.com



SEKOLAH TINGGI ILMU SYARIAH NAHDLATUL ULAMA

NUSANTARA

TANGERANG – BANTEN – INDONESIA


madza
MEDIA